مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

١ — الزمان الوجودى .
٢ — هموم الشباب .
٣ — مرآة نفسى (ديوان شعر)
٤ — الحور والنور .
٥ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
٦ — نشيد الغريب .

(ب) دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية .
٢ — دراسات وجودية .

خلاصة الفكر الأوربى

١ — نيتشه .
٢ — اشبنجلر .
٣ — شوبنهور .
٤ — أفلاطون .
٥ — أرسطو .
٦ — ربيع الفكر اليونانى .
٧ — خريف الفكر اليونانى .
٨ — برجسون .

(حـ) دراسات إسلامية

١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .
٢ — تاريخ الإلحاد فى الإسلام .
٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام .
٤ — أرسطو عند العرب .
٥ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى .
٦ — المثل العقلية الأفلاطونية .
٧ — منطق أرسطو فى ٥ أجزاء .
٨ — رابعة العدوية .
٩ — شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامى).
١٠ — التوحيدى : الإشارات الإلهية .
١١ — مسكويه : الحكمة الخالدة .
١٢ — فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية
١٣ — الإنسان الكامل فى الإسلام .
١٤ — روح الحضارة العربية .
١٥ — فى النفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لفلوطرخس والنبات لأرسطو والحس والمحسوس لابن رشد)
١٦ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام .
١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة .
١٨ — ابن سينا : البرهان من (الشفا)
١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
٢٠ — أفلوطين عند العرب .

(د) ترجمات (الروائع المائة)

١ — ايشندورف : حياة حائر بائر .
٢ — فوكيه : أندين .
٣ — جيته : الديوان الشرقى .
٤ — جيته : الأنساب المختارة .
٥ — بيرن : أشعار اتشيلد هارولد .
٦ — ثرفانتس : دون كيخوته

الأفلاطونية المحدثة عند العرب

ابرقلس : "الخير المحض"، "في قدم العالم"، "في المسائل الطبيعية"
هرمس : معاذلة النفس
أفلاطون : الروابيع

حققها وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

الناشر : وكالة المطبوعات
شارع فهد السالم ـ الكويت
١٩٧٧

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

فهرس الكتاب

الصفحة

تصـــدير عام

الآن وقد قدّمنا لأرسطو عنـد العرب صورةً شبه تامّة ، ألفناها من آثاره الصحيحة الباقية فى ترجمتها العربية القديمة ، فقد حقّ علينا أن نقدّم الصورة الأخرى المضادّة والتى كان لها من الخطورة بقدر ما كان للأولى ، ونعنى بها صورة الأفلاطونية المُحْدَثة كما عرفها العربُ فى آثارها الأصلية و إن لم ينسبوها فى الغالب إلى أصحابها الحقيقيين ، بل حسبوها هى أيضاً من نتاج أرسطو ، فـكانت غلطة سعيدة **felix culpa** لولاها — فيما نعتقد — لم تظفر بما ظفرت به من مكانة وعناية ، بل لأصبح مصيرها ذلك المصير البائس الذى لقيته مؤلفات أفلاطون الصحيحة على جلال قدرها ومساس رَحِمها بالروح العربية السحرية . أجل هو مصير بائس كلما فـكرت فيه استبدّت بىَ الحيرة لأنه من ألغاز الفـكر العربى .

وها نحن أولاء نقدم فى هذا المجلّد الأوّل طائفة من النصوص ، بعضها لأبرقلس والبعض الآخر منحولٌ : منه ما نسب إلى أفلاطون ، ومنه ما نسب إلى هرمس ، ولـكنه من وحى الأفلاطونية المحدثة . أما نصوص أبرقلس فقد نسب بعضها إليه صراحة وحقاً ، والبعض الآخر نُسِب إلى أرسطو انتحالاً وهو فى الحقيقة لأبرقلس . ولما كان هدفنا الرئيسى فى هذا المجلّد هو إحياء تراث « برقلس عند العرب » فقد عنينا بجمع كل ما تيسّر لنا العثور عليه حتى الآن من آثاره فى العربية ، حتى يكون فى متناول البـاحث كل ما يتصل بهذا الفيلسوف اللاهوتى الوثنى الغريب .

— ١ —

كتاب الإيضاح فى الخير المحض

وأول هذه الآثار كتاب «الإيضاح فى الخير المحض» ؛ وله قصّة طويلة لابدّ من تفصيل القول فيها ، و إن كنا سنرى فى نهاية المطاف أنها قصّة لا أصل لها من الواقع التاريخى . بل نشأت عن خلط عند اللاتينيين ومنهم عند الباحثين فى فلسفة العصور الوسطى ممن اعتمدوا خصوصاً على أصول لاتينية ، دون الأصول العربية .

(ا) وتبدأ هذه القصة فى العالم الغربى : « فهرست ما ترجمه جيررد الكريمونى » من العربية إلى اللاتينية ، وهو فهرست صنعه تلاميذه[١] فقد ورد فيه أن من بين ما ترجمه جيررد من الكتب العربية « كتاب أرسطوطاليس فى إيضاح الخير المحض » *liber Aristotelis de expositione bonitatis pure* . وقد توفى جيررد سنة ١١٨٧م (= سنة ٥٨٣ هـ) ، مما يجعل ترجمته له قبل هذا التاريخ . ولم يكن من عادة جيررد أن يذكر فيما يترجمه أنه من ترجمته ، ولهذا خلت مخطوطات ترجمة «الخير المحض» اللاتينية من ذكره ؛ والمخطوط الوحيد اللاتينى الذى ذكر له مترجماً هو مخطوط بروج Bruges (فى بلجيكا) ، إذ نسب الترجمة إلى جلبرتس بورّيتانس Gilbertus Porretanus (المتوفى سنة ١١٥٤ م = سنة ٥٤٩ هـ) ، ولكن الباحثين يميلون إلى استبعاد هذه النسبة[٢] ، ويرجّحون أن تكون الترجمة من عمل جيررد فيما بين (سنة ١١٦٧م = سنة ٥٦٣ هـ) و (سنة ١١٨٧م = سنة ٥٨٣ هـ) .

وإذن فقد عرفت أوربا اللاتينية كتاب « الخير المحض » فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) ، وعرفته أنه لأرسطاطاليس لا لأبرقلس ولا لأىّ محدث : يهودى أو مسلم . ومنذ هذا التاريخ أصبح يدرس على أنه من عُمُد إلٰهيات أرسطوطاليس ، وعن طريقه دخل أبرقلس والأفلاطونية المحدثة فى عهد مبكر جداً التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى المسيحية ، كما وقع تماماً فى التفكير الفلسفى الإسلامى بفضل كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » .

وعرفته أولاً بعنوان *Liber Aristotelis de expositione Bonitatis purae*[٣]

---

(١) راجع : بونكمبانى : « حياة جيررد الكريمونى ومؤلفاته » ، روما سنة ١٨٥١ : **Boncompagni** : *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese* وراجع خصوصاً كتاب أوتو بردنهيفر : **O. Bardenhewer**: *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis.* **Freiburg in Breisgau, 1882.**
ثم ا . بركنماير : « تصنيف المؤلفات المنسوبة إلى أرسطو فى العصور الوسطى اللاتينية » ، كراكوفيا سنة ١٩٣٢ **A. Birkenmajer**: *Classement des ouvrages attribués à Aristote par le Moyen Age latin*

(٢) راجع أوجبست برتو : جليبر دلا پوريه وفلسفته ، پواتييه سنة ١٨٩٢ : **Auguste Berthaud** : *Gilbert de la Porrée et sa philosophie* ، وراجع بردنهيفر ، وبركنماير ص ٥ .

(٣) يرد فى بعض المخطوطات بدلا من كلمة **expositione** كلمة **essentia** (كما فى مخطوطى المتحف البريطانى **Fi 12** و **DXIV 12**)

أو فى صورة مختصرة هكذا : *Liber bonitatis purae* . ثم عرفته ثانياً بعنوان *liber de Causis* (كتاب العِلَل) ، وهو عنوان نجــده فى بعض الوثائق التى بقيت لنا من العقد الخامس من القرن الثالث عشر ؛ ولعل السبب فى هذا العنوان الجديد أنه بحث فى العلّة الأولى وصدور سائر الموجودات عنها فى ترتيب تنازلى ، إذ يرد فيه (ابتداءً من § ٥) أن العلّة الأولى علّة سائر العلل ، وعلّة لعلّيّة سائر العلل ؛ وأنها أسبق من الدهر لأنها أسبق من الأنّية ومن العقل ، ولهذا فإنها « أعلى من الصفة » (راجع هنا ص ٨ من النص) الخ .

(ب) وإلى هنا لم يكن ثمت مشكلة : فإن ألكسندر الهالسى **Alexandre de Halès** (المتوفى سنة ١٢٤٥ = سنة ٦٤٣ هـ) يذكره بعنوانه فى كتابه « الخلاصة اللاهوتية » ***Summa Theologiae*** ، على ما فى نسبته إليــه من مطعن كان روجر بيكون أوّل من أشار إليه فزعم أن « الفرنسسكانيين » قد نسبوا إليه هذه « الخلاصة » الضخمة التى يزيد ثقلها عن ثقل الفَرَس ، والتى لم يكن هو مؤلفها ، بل ألقها غيره ونسبها إليه ؛ والباحثون المحدثون يؤيدون بعضاً من هذا الرأى ، إذ يرون أن الــكتاب جمع لأشتات بعضها لجان دلا روشل **Jean de la Rochelle** وبعضها للقديس بونا فنتورا ، وبعضها لجيوم دى مليتون **Guillaume de Meliton** الخ ؛ ومن جهة أخرى نرى القديس بونا فنتورا يشير إليــه فى مقدمة القسم الثانى من « شرحه على كتاب الأقوال » ، مما يجعل وجوده يرجع إلى حوالى سنة ١٢٥٠ (= ســنة ٦٤٨ هـ) وإن كان هذا لا يحدّد القدر الذى كان عليه هــذا الــكتاب فى هذا العهد[١] .

وإنما جاءت المشكلة من نص غامض للقديس ألبرتس الــكبير **Albertus Magnus** فى كتابه : « فى علل ونشوء الــكون » (الــكتاب الثانى ، المقالة الأولى ؛ طبعة ليون ســنة ١٦٥١ جـ ٥ ص ٥٦٣ — ص ٥٦٤ ؛ طبع ڤيڤس **Vives** جـ ١٠ ص ٤٣٣ — ص ٤٣٥) ؛ قال ألبرتس :

« لمــا كنا قد حدّدنا فيما سبق صفات واجب الوجود وصفات ما أبدعه ، فقد بقى

---

(١) راجع اتين جلسون : « الفلسفة فى العصر الوسيط » ص ٤٣٦ ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٤٤ **E. Gilson** : ***La Philosophie Au Moyen Age***

علينا الآن أن نحدد العلل الأولى . ولهذا أخذنا بكل ما قاله الأوائل من آراء جيّدة جمعها قبلنا رجل يدعى داوود اليهودى ، جمعها من أقوال أرسطوطاليس وابن سينا والغزالى والفارابى ، ورتبها على هيئة جُمَل قصار وأضاف هو إليها شرحاً ، كما يشاهد فيما فعله إقليدس فى المندسيّات ؛ فكما أن شرح إقليدس يبرهن على النظرية الموضوعة ، كذلك يفعل شرح داوود ، فما هو إلاّ برهان على النظريات المعروضة . وبالمثل وصل إلينا كتاب فى الطبيعيات أنجزه نفس الفيلسوف . وقد سَمّى ذلك الكتاب « الميتافيزيقا » ، وأضاف أربعة أسباب لهذا العنوان . السبب الأوّل ...

« وقد جمع داوود — كما قلنا — ذلك الكتاب من رسالة أرسطو التى ألّفها فى مبدأ الكون ، وأضاف إليها كثيراً من أقوال ابن سينا والفارابى » .

Cum in superioribus determinatum sit de proprietatibus eius quod est necesse esse, et de his quae sunt ab ipso, restat nunc de causis primariis determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur; sicut enim Euclidis commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi. Pervenit ad nos per eumdem et Physica ab eodem philosopho perfecta. Verum istum librum vocavit Metaphysicam, subiungens eiusdem tituli quatuor rationes. Quarum prima est quia agit... ... ...

David autem sicut iam diximus hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

وقد تبيّن أن كتاب «الميتافيزيقا» هذا الذى يشير إليه ألبرتس الكبير (سنة ١٢٠٦ م أو سنة ١٢٠٧ م — سنة ١٢٨٠ م = سنة ٦٠٣ هـ ، سنة ٦٠٤ هـ — سنة ٦٧٩ هـ) هنا وينسب تصنيفه إلى « داوود اليهودى » هو كتاب « الخير المحض » كما عرفه اللاتينيون . ومن هنا نشأ الفرض التالى وهو : إمكان أن يكون كتاب « الخير المحض » من تأليف ابن داوود .

ونص ألبرتس هذا نلاحظ عليه ما يلي :

١ — أنه نص غامض سيء التأليف . ومن هنا لاحظ ر . دى ڤو أن كل ما يقوله عن كتاب « الخير المحض » يعسر جداً تفسيره ؛ « وقبل أن نفحص قيمة معلوماته بردّها إلى المصدر الذى لا بد أن يكون قد استقى منه ، فسيظل من المجازفة أن نحاول استخلاص بيان منه[1] » .

٢ — أنه غير واضح فى ذهن صاحبه ؛ ولهذا قال روبرت استيل[2] فى مقدمة نشرته لشرح روجر بيكون لكتاب « الخير المحض » : « إن الأثر الذى يتركه هذا النص فى نفس القارئ هو أن ألبرتس كان يكتب ما كتب هنا عن رواية سماعية دون أن يكون أمامه مصدر وثيق يعتمد عليه ، وأنه كان هو نفسه على غير بيّنة من الأمر . ولم يمكن مطلقاً تحديد مَنْ المقصود بداوود اليهودى هذا الذى زعم أنه صنّف الكتاب ، وليس ثمت سبب جوهرى لاستخدام اسمه مؤلِّفاً — فهذا من باب تفسير المجهول بما هو أكثر منه فى الجهالة . بيد أن كتاب ألبرتس هذا هو أسوأ كتبه حظاً من التأليف . وهو إنما أراد أن يحقق مهمة مستحيلة : هى أن يفسّر كتاباً أفلاطونياً محدثاً على أنه أرسطى محض ، كما قال هو فى ختام بحثه » .

٣ — أنه لا بد أن يكون قد كُتِب قبل سنة ١٢٦٨ ، إذ فى هذه السنة وفى ١٨ مايو منها على وجه التحديد ، أتم جيوم دى ميربكه **Guillaume de Moerbecke** ، المترجم الجبّار الذى كان يترجم من اليونانية مباشرةً إلى اللاتينية ، نقول إنه أتم فى ١٨/٥/١٢٦٨ فى مدينة ڤيتربو ترجمة كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس (وقد ترجم فى سنة ١٢٨١ ثلاثة مؤلفات أخرى لأبرقلس هى « المسائل العشر المعضلات فى العناية » وكتاب « فى العناية والقدر » وكتاب « فى بقاء الشرور » ، كما ترجم شروح أبرقلس على « طيماوس »

---

(١) ر . دى ڤو : حواشى ونصوص فى السيناوية (مذهب ابن سينا) اللاتينية فى حدود القرنين الثانى والثالث عشر » ص ٦٨ ، باريس سنة ١٩٣٤ **R. De Vaux, O.P. : Notes et Textes sur** ***l'Avicennisme Latin aux Confins des XIIe-XIIIe siècles***, Paris, Vrin, 1934.

(٢) **Robert Steele :** *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc XII : *Questiones supra librum de causis*, nunc primum edidit Robert Steele. Oxonii 1935 راجع ص يط XIX من المقدمة .

و « پرمنيدس » محاورتى أفلاطون) . ولم يكد القديس توما الأكوينى (سنة ١٢٢٤ م أو سنة ١٢٢٥ م — سنة ١٢٧٤ م = سنة ٦٢٢ هـ — سنة ٦٧٣ هـ) يقرأ هـذه الترجمة حتى أدرك فى الحال أن كتاب « الخير المحض » مأخوذٌ من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس . قال القديس توما وأجاد ، وذلك فى شرحه على كتاب « الخير المحض[1] » :

« فيه توجد بعض الحقائق عن المبادئ الأولى مصوغةً فى جُمَلٍ مختلفة على هيئة منفصلة واحدة بعد الأخرى : و يوجد فى اليونانية كتاب لبرقلس الأفلاطونى يشتمل على مائتين وتسع جملة بعنوان «عناصر الثاؤلوجيا» . وفى العربية يوجد كتاب يسمى عند اللاتين باسم « فى العلل » *de Causis* ومن المؤكد أنه مترجم عن العربية ولا يوجد فى اليونانية . ومن هذا يظهر أن أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب أبرقلس هـذا ، لأن كل ماهو متضمَّن فى هـذا الكتاب متضمنٌ فى ذلك الكتاب على نحو أوسع جدًّا وأكثر تفصيلا » .

Inveniuntur igitur quedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta quasi per modum singillatim considerantium aliquas veritates : et in greco quidem invenitur scilicet traditus liber Proculi Platonici continens ducentas et novem propositiones qui intitulantur *Elementatio Theologica*. In arabico vero invenitur hic liber qui apud latinos *de Causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in greco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex predicto libro Proculi excerptus, presertim quia omnia que in hoc libro continentur multo plenius et diffusius continentur in illo.

و إذن أدرك اللاتينيون فى حدود سنة ١٢٧٠ م (٦٦٩ هـ) أن كتاب «الخير المحض» عبارة عن جُمَلٍ قصار مستخلصةٍ من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس . ومعنى هذا :

(ا) أنهم أدركوا أنه ليس لأرسطو ؛

(ب) وأنه ليس مؤلَّفا من رسالة لأرسطو وأقوالٍ لابن سينا والغزالى والفارابى جمعها على هذا النحو من يدعى داوود اليهودى .

(١) مؤلفات القديس توما الأكوينى ، طبعة پارما ، جـ ٢١ ورقة ٧١٨

ولا بد أن يكون القديس ألبرتس نفسه قد أدرك — بفضل إشارة توما الأكوينى هذه ، وهو زميله — أن ما رواه مما أوردناه خاصًا بكتاب « الخير المحض » وهمٌ فى وهم . على أنه يلوح أن ألبرتس إنما كتب رسالة « فى علل الكون ونشوئه » قبل سنة ١٢٤٤ ، حسبما انتهى إليه ما ندونيه[1] فى تأريخه لبعض مؤلفات ألبرتس الكبير .

وكان من المنتظر بعد اكتشاف توما الأكوينى لأصل كتاب « الخير المحض » أن يستقر فى أذهان المشتغلين به من رجال القرن الثالث عشر الميلادى وما تلاه أن الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مستخلص من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس . لكن يظهر أنه لم يكن فى استطاعة القوم أن ينتزعوا هذا الكتاب من أرسطو ، خصوصًا وقد عُدّ رسميًا كتابًا مكمّلاً لكتابه فى « ما بعد الطبيعة » ، إذ تدل أوامر سنة ١٢٥٥ الموجّهة إلى جامعة باريس وجوب تدريس كتاب « الخير المحض » طوال سبعة أسابيع فى الفصل الدراسى ؛ واستمر المؤلفون[2] العديدون يذكرونه ويقتبسون منه منسوبًا إلى أرسطو ابتداء من القديس بونا فنتورا (١٢٢١ — ١٢٧٤) حتى دانته (١٢٦٥ — ١٣٢١) مارّين بكل من دنس اسكوتس وروجر بيكون وتوماس اليوركى ، ويحيى الداقياوى Jean de Dacie وأرنول السكسونى Arnoul of Saxony ، ورولند الكريمونى Roland of Cremona وكثرت عليه الشروح ، وأهمّها : شرح القديس توما الأكوينى ، وشرح روجر بيكون ، وشرح ايجيديوس الرومانى Aegidius Romanus . ولما طبعت مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية ظل الكتاب يطبع من ضمنها على أنه لأرسطو ، وظل الأمر على هذا النحو حتى أوائل القرن السابع عشر .

ولكن إذا كانت مسألة مصدر هذا الكتاب قد حلّها القديس توما الأكوينى منذ سنة ١٢٧٠ تقريبًا ، فقد بقيت المسألة الأخرى دون حلّ ، ألا وهى : من الذى وضع هذا التلخيص المستخلص من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس ؟

---

(١) راجع « المجلة الاسكلائية الجديدة للفلسفة » فبراير سنة ١٩٣٤ (مجلد ٣٦ ، برقم ٤١)
Mandonnet, in *Revue néoscolastique de philosophie*
وراجع أيضًا مقدمة روبرت استيل « لمؤلفات روجر بيكون غير المنشورة » ص كا XXI .

(١) راجع فى نشرة بردنهيفر ثبتًا طويلا بأسماء من اقتبسوا أو أشاروا إلى هذا الكتاب .

والفروض لحل هذه المسألة تتناول ثلاثة أشخاص :

١ — ابن داوود اليهودى ؛

٢ — أبو نصر الفارابى ؛

٣ — مؤلف قبل العصر الإسلامى .

أما الفرض الأوّل فهو الذى أشار به القديس ألبرتس الكبير فى النص الذى أوردناه تفصيلا من قبل . وهذا الفرض بالصورة الكاملة التى عرضها ألبرتس — وهى أن ابن داوود اليهودى لفّقه من رسالة لأرسطو فى مبادئ الكل وأقوال لابن سينا والغزالى والفارابى — لابد أن يكون هو قد تخلى عنه بعد أن اكتشف القديس توما ، زميله ، أنه ليس لهؤلاء الفلاسفة الأربعة شىء فيه ، بل هو مستخلص من «عناصر الثاؤلوجيا» لأبرقلس . ولكن بقى من هذا الفرض اسم ابن داوود هذا : من هو ؟ ولِمَ نجد الكتاب مترجماً إلى اللاتينية منسوباً إليه فى بعض المخطوطات إمّا تحت عنوانه *liber de Causis* أو تحت عنوان *Metaphysica* وهما شىء واحد ؟

بقى الكتاب بمعزل عن البحث التاريخى العلمى النقدى حتى ١٨٨٢ حين جاء أوتو بردنهيفر فنشر نصّه العربى وفقاً للمخطوطة الوحيدة الموجودة فى مكتبة جامعة ليدن (هولنده) برقم ٢٠٩ (من مكتبة يوليوس) ، كما نشر معه النص اللاتينى اعتماداً على مخطوطتين فى مُنْشن (ميونيخ بألمانيا) برقمى ٥٢٢ ، ١٦٢ وعلى طبعتين قديمتين من سنة ١٤٧٢ و سنة ١٤٩٦ . وكانت هذه النشرة أول نشرة للنص العربى ، كما كانت أول نشرة نقدية للترجمة اللاتينية . وقد راعت التقسيم الوارد فى النص العربى فقسمت الكتاب إلى إحدى وثلاثين فقرة ، بينما الترجمة اللاتينية تقسمه إلى اثنتين وثلاثين فقرة ، كما راعت النص العربى فى عدم تقسيم الفقرة إلى جملة أساسية هى الأولى وشرح يتلوها ، كما تفعل الترجمة اللاتينية بل تركت الجملة الأولى مدمجة فى سائر الفقرة فأصبحت الفقرة وحدة واحدة . وقد أفاد بردنهيفر من الترجمة اللاتينية فى تقويم النص العربى و إتمام ما نقص منه ، كما أشرنا إلى هذا بالتفصيل التام فى حواشى نشرتنا هذه .

وعلى أثر ذلك قام بعض الباحثين ينظرون فى مشكلة هذا الكتاب . فبحث فيه

مورتس اشتينشنيدر أولا فى كتابه « الترجمات العبرية فى العصور الوسطى[١] » سنة ١٨٩٣ ثم فى بحثه فى « الترجمات العربية عن اليونانية[٢] » الذى ظهر أولا فى « المجلة المركزية لشئون المكتبات » سنة ١٨٩٣ ثم فى كتابه بهذا العنوان نفسه سنة ١٨٩٧ (ص ٧٥). وقد انتهى اشتينشنيدر إلى أن « داوود اليهودى » الذى أشار إليه ألبرتس الكبير هو يحيى الاشبيلى Johannes von Sevilla المترجم المشهور الذى سمّى نفسه — بعد تحوّله من اليهودية إلى النصرانية — باسم يوحنا بن داود وعرف فى النصوص اللاتينية باسم Iohannes, Avendehut, Avendauth . وأيّد اشتينشنيدر فرض ألبرتس الكبير على أساس أن أحد المخطوطات فى مكتبة بودلى (بأوكسفورد) يرد فيه كتاب « الخير المحض » تحت عنوان Avendauth *Metàphisicà* . وهكذا استعاد فرض ألبرتس المهجور حتى من ألبرتس نفسه حياة جديدة ، ولكن على أساس واهٍ جداً ، هو ما ورد فى عنوان مخطوط مكتبة بودلى هذا بعكس ما ورد فى سائر المخطوطات .

وفى سنة ١٩٣٤ قام باحثان يستنكران هذا الفرض ، أحدهما هو روبرت استيل ، والثانى هو الأب دى ڤو . فقد قال استيل فى مقدمة نشرته[٣] لشرح روجر بيكون ونشرته الجديدة لنص الترجمة اللاتينية لكتاب « الخير المحض » ما لخصناه من قبل وهو أن كلام ألبرتس الكبير غامض ليس واضحاً فى ذهنه ، وقد استقاه من شائعات لا من وثائق مكتوبة ، وأنه عدل فيما بعد عن قوله هذا وعاد يردّ الكتاب إلى أرسطو والفارابى . ثم قال : « إن مشكلة المصدر الذى منه استقى ألبرتس هذه المعلومات يجب أن تترك للأجيال المقبلة من الباحثين فى الأمور العربية » (ص XIX من المقدمة) . ثم أنكر أن يكون باحث قد توصّل إلى معرفة من هو « داوود اليهودى » هذا ، وليس ثمت سبب جوهرى يدعو إلى استخدام اسمه ، لأنه مجهول كل الجهالة . — وكان دى ڤو أكثر تحوّطاً فى الحكم ، إذ اكتفى

---

(١) Moritz Steinschneider: *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, S. 259 ff.

(٢) Moritz Steinschneider: *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897.

(٣) *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. XII, p. XIX.

بأن قال إن من العسير جداً تفسير ما يقوله ألبرتس عن كتاب « الخير المحض » ، وطالما لم تفحص قيمة معلومات ألبرتس فى هذا الصدد بردّها إلى المصدر الذى استقاها منه فسيكون من المجازفة أن نستنتج من كلامه شيئاً واضحاً أو حجّة[١] .

وظل الموقف إذن موقف تريُّث إلى أن تأتى المصادر العربية بما يحلُّ المشكلة . وكان هذا هو الموقف السليم ، لأن المشاكل الفيلولوجية التى من هذا النوع لا يحلّها التحليل الباطن بقدر ما يحلُّها الأدلّة النقلية الخالصة . ومهما أوتى المرء من براعة فى التحليل الباطن للنصوص ، فإن عمله الهائل هذا تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتى به مصدر تاريخى موثوق به . وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءً خارقاً وجهداً هائلاً ، ثم انهارت كلها دفعةً واحدة بريح خبر تاريخى بسيط ! وهذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفيلولوجية التاريخية نعدُّها من أثمن ما نحرص عليه ، وندعو الباحثين ألاّ يسرفوا فى طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقى ، بل يتريثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة — وما أكثر ما يكتشف منها كلَّ يوم ، خصوصاً فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية ! — عن الأدلّة النقلية التى توضّح الحقائق التاريخية .

لكن يظهر أن هذه الحكمة لا يؤمن بها كثيرون . فعلى الرغم مما قاله روبرت استيل وما أشار به دى ڤو من وجوب التريث حتى تكشف لنا المصادر التاريخية عن جليّة الأمر فى ابن داوود هذا وصلته بكتاب « الخير المحض » ، قام الأب مانويل ألونسو ألونسو اليسوعى الأسبانى فنشر أربعة أبحاث حول هذا الموضوع فى مجلة « الأندلس[٢] » التى تصدر فى مدريد . الأول بعنوان : « تعليقات على المترجمَيْن الطليطليين دومنجو جونديسلڤو وخوان هسبانو » (« الأندلس » حـ ٨ كراسة ١ ص ١٥٥ — ص ١٨٨) سنة ١٩٤٣ ؛ والثانى بعنوان « كتاب العلل » (= الخير المحض) سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » حـ ٩ كراسة ١ ص ٤٣ — ص ٧٠) ؛ والثالث بعنوان « كتاب العلل الأُوَل والثوانى والفيض الصادر عنها » سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » حـ ٩ ، كراسة ٢ ص ٤١٩ — ص ٤٤٠) ؛

(١) R. De Vaux : *Notes et Textes sur l'Avicennisme latin,* p. 68

(٢) ***Al-Andalus,*** **revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada.**

والرابع بعنوان « الأصول المكتوبة لكتاب الخير المحض » سنة ١٩٤٥ (أى المصادر المكتوبة التى استُقِى منها هذا الكتاب) (« الأندلس » ج ١٠ كراسة ٢ ص ٣٤٥ — ص ٣٨٢) .

وقد انتهى فى البحث الأول إلى النتائج التالية :

١ — عرف ابن سينا رسالة لأرسطو «فى مبادئ الكل» وملخصاً لها وضعه الفارابى . وكلاهما يستهدف حلّ نفس المشكلة الرئيسية التى بحث فيها كتاب « الخير المحض » .

٢ — يجب ألا يُخلَط بين هذه الرسالة أو خلاصتها و بين كتاب « الخير المحض » الذى بين أيدينا ، لأن ابن سينا قرأ فى كليهما فقرةً لا توجد فى كتاب« الخير المحض » الذى بين أيدينا .

٣ — كتاب « عيون المسائل » للفارابى يحلّ فى الجملة نفس المشكلة التى يتعرض لها كتاب « الخير المحض » وفى نفس الاتجاه العام .

٤ — يتفق « عيون المسائل » للفارابى وكتاب « الخير المحض » ، وكذلك رسالة أرسطوطاليس المذكورة — كما لمح ذلك ألبرتس الكبير — تتفق هذه كلها مع المقالة التاسعة من إلٰهيات كتاب « الشفا » لابن سينا .

٥ — وهذا الاتفاق نفسه يمكن توكيد وجوده بين هذه المؤلفات جميعاً و بين المقالة الخامسة من قسم الإلٰهيات فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالى ، ومن أجل هذا سمّيت سم « زُبْدة الإلٰهيات » (« المقاصد » ص ٢١٧ السطر الأخير ، نشرة محيى الدين صبرى الكردى) .

٦ — كتاب « الخير المحض » (و بالتالى كل هذه الرسائل) تصدر جميعاً عن كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس ، كما تنبّه إلى هذا القديس توما الأكوينى فى شرحه على كتاب « الخير المحض » .

٧ — كُتب « الخير المحض » باللغة العربية ، كما يدل على ذلك مختلف الكلمات العربية الباقية فى الترجمة ، وشواهد أخرى يمكن تبيُّنها ؛ ولهذا قال القديس توما إنه وُجِد فى العربية ولم يوجد فى اليونانية .

٨ — بيد أن النص العربي ليس من وضع الفارابي للأسباب التالية :

(أ) أنه لا يوجد من بين الكتب المذكورة في أثبات مؤلفات الفارابي الواردة عند المؤلفين العرب ، ومنهم لابد أن يكون اللاتينيون قد تلقوا هذا الخبر .

(ب) لا يحتوى كتاب « الخير المحض » على النص الذى قال ابن سينا إنه وارد فى رسالة أبي نصر الفارابي .

(حـ) ينسب القديس ألبرتس الكبير هذا الكتاب صراحة إلى اليهودى داوود .

(ى) ينتهي المخطوط اللاتيني رقم١٤٧١٩ في المكتبة الأهلية بباريس بالعبارة التالية :

Explicit liber de causis causarum editus a David et cum commento ab eodem edito ، ومن يدرى لعل مخطوطات أخرى تذكر نفس الشيء ، إذا وثقنا بما يقوله مونك **Munk** وهورو **Haureau** .

(هـ) في نهاية مخطوط أكسفورد (بودلى ، سلدن برقم ٢٤) نقرأ : **Explicit Metaphysica Avendauth** ولا شك في أن هذا هو كتاب « الخير المحض » . وهذه العبارة تدل على من هو داوود الذى كتب — كما يقول ألبرتس الكبير — هذه الميتافيزيقا ؛ ولا شك فى أن ابن داوود هذا هو ابن داوود الفيلسوف الإسرائيلي **Avendar israelita philosophus** مترجم ابن سينا ؛ وهو بعينه ابن داوود المسمى باسم يوحنا الأسباني **Juan Hispano** .

(و) ومصنّف « الخير المحض » هو بعينه مصنّف كتاب « العلل الأُوَل والثواني والفيض الصادر عنها » ، فهو يشير إليه بوضوح و يتضمن نفس المعاني التي تجول في الكتاب الأوّل ، مما يجعلنا نعتقد أن مؤلف كليهما شخص واحد ؛ ومؤلف « العلل الأول والثواني » هو بعينه مؤلف « رسالة النفس » التي بيّن الأب ألونسو أنهـا من عمل ابن داوود وليست من عمل الفارابي لأن « رسالة النفس » تشتمل على شذرات مأخوذة من ابن سينا . والنتيجة إذن أن هذه الكتب الثلاثة : « الخير المحض » ، « العلل الأُول والثواني » ، « رسالة في النفس » كلها من وضع ابن داوود ، وعلى الأقل الأخيران .

ثم يصوّر الأب ألونسو كيفية نسبة كتاب « الخير المحض » كما وقعت في العصور الوسطى هكذا : نُسِب الكتاب أولاً إلى أرسطوطاليس بناء على ما في الترجمة العربية ،

وما نقله ابن سبعين . ولما ترجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس أدركوا مصدر كتاب « الخير المحض » واستحالة نسبة هـذا الأثر الأفلاطونى المحدث إلى أرسطو . لـكن ابن سينا فى إلهيات « الشفا » يتحدث عن تلخيص الفارابى ، ودون تعمق دراسة النص الذى يشير إليه ابن سينا ، عُدّ الفارابى مؤلِّف كتاب «الخير المحض» . و يبدو أن إجيديوس الرومانى Gilles de Rome كان أول شاهد على نسبته إلى الفارابى (إجيدس الرومانى أو جيل الرومانى ولد فى روما حوالى سنة ١٢٤٧ وتوفى فى أفنيون فى ٢٢/١٢/١٣١٦) .

وفى البحث الثانى يحاول الأب ألونسو أن ينفى هذه النسبة إلى الفارابى ، على الرغم من كونها وردت فى عدة مخطوطات لاتينية ، منها : مخطوط باريس بالمـكتبة الأهلية برقمى ٨٨٠٢ ، ١٦٠٨٢ لاتينى ؛ مخطوط أكسفورد ، بودلى ، لاتينى برقم ٢٩١ ؛ لندن ، المتحف البريطانى برقم 12-D. XIV ؛ وكذلك فيما ورد بخط نساخ متأخرين فى المخطوطات التالية : باريس لاتينى بأرقام ٦٣١٨ ، ٦٣١٩ ، ١٦٠٨٤ ؛ مدريد ، المـكتبة الأهلية ، مخطوط رقم ٤٨٩ . وهو من أجل هذا يقارن بين بعض الآراء والاصطلاحات الواردة فى مؤلفات الفارابى ، و بين نظائرها فى « الخير المحض » و يبين اختلافها .

أما البحث الثالث فلا يكاد يتصل بموضوعنا هنا إلاّ من بعيد ، إذ يتعلق بكتاب « العلل الأُوَل والثوانى » ولا يمسّ موضوعنا هنا إلاّ مسّاً خفيفاً .

و يأتى أخيراً فى البحث الرابع فيمسّ المصادر التى صدر عنها كتاب « الخير المحض » : « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس ، و « رسالة أرسطو فى مبادئ الـكل » ؛ ويعرض لأقوال ابن سينا فى « النجاة » . و يعرّج على الفارابى فيبيّن أوجه التشابه بين ما أورده الفارابى فى « كتاب السياسات المدنية » و بين ما ورد فى « الخير المحض » ، و بين الأخير و بين ما فى « عيون المسائل » للفارابى . فإذا ما انتهى منه انتقل إلى ابن سينا فعقد المقارنة بين ما ورد فى المقالة التاسعة من إلٰهيات «الشفاء» و بين الآراء الواردة فى «الخير المحض» . وينتهى بالإشارة إلى كتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالى . وهو إنما يستهدف من هـذا البحث إلى بيان أن الفارابى لا يمكن أن يكون مؤلّف كتاب « الخير المحض » ، وأن العرب لم يعرفوا كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس قبل كتاب « الخير المحض » ، وأن

هذا الأخير إنما ألف حوالى منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)، وأنه لا يمكن أن ينسب تصنيفه إلا إلى ابن داوود المسمى أيضاً خوان الأسبانى ، ألفه قبل أن يتحول من اليهودية إلى النصرانية ، وأن ابن داوود هذا غير يحيي الأشبيلى Juan Sevillano ، الفلكى الأندلسى ، فهما شخصان مختلفان .

ويكفينا هذا التلخيص لنكون قد وفينا هؤلاء الباحثين حقهم من العناية .

ولنبحث نحن فى المشكلة من أساسها .

١ — ونسأل أولاً : هل الاصطلاح : « الخير المحض » مما جرى على أقلام الفلاسفة المسلمين قبل القرن السادس الهجرى ؟

والجواب بالإيجاب ، إذ نجد ابن سينا فى إلهيات[1] « الشفا » يذكر الله بهذا النعت ، قال : « فصل فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ، ليُعلَم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وأنها بذاتها المعشوقة . ولنحقق هذا البيان ، ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوماً لما سمعوا قول فاضل المتقدمين (فوقها : « هو اسكندر » — يقصد الأفروديسى) إذ يقول إن الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر . . . فقالوا إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه » . وفى كتابنا هذا : «الخير المحض» ورد هذا اللفظ مرة (ص ١١ س ١٤ من هذا الكتاب) ، إذ قال : « كل عقلٍ إنما ثباته وقوامه فى الخير المحض ، وهى العلة الأولى » . و إذن فالعبارة : « الخير المحض » للدلالة على الله الواحد الأول كانت مألوفة فى الفلسفة الإسلامية فى أواخر القرن الرابع أو أوائل الخامس الهجرى .

٢ — ونسأل ثانياً :

هل ذكرت المصادر العربية لأبرقلس كتاباً فى الخير ؟

نعم ! ذكر ابن النديم فى « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٢) من بين أسماء

---

(١) طبع حجر بطهران سنة ١٣٠٣ هـ = ١٨٨٥ م ص ٥٩٥ .

مؤلفات أبرقلس : « كتاب الخير[1] الأول » ، وابن النديم ألّف كتاب « الفهرست » (سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م) . فهل هذا هو نفس كتاب « الخير المحض » ؟ ومن أين هذا العنوان واختلافه ؟

إذا تأملنا فى الباب ١٩ من « الخير المحض » نجده يذكر العبارة : « الخير الأول » مرتين فى سطرين متوالين (ص ٢٠ س ١٥ ، ص ٢١ س ١) حيث يقول : « وأما الخير الأوّل فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً ، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته . والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوع واحد . . . »

فكما وقع لهذا الكتاب عند اللاتينيين فسمّى باسم « الخير المحض » كما سمّى باسم « فى العلل » لأنه بحث فى العلل ، كذلك نظن أنه وقع له فى العالم الإسلامى : فكان يسمّى أولاً « كتاب الخير الأول » ، ثم سُمّى باسم « الإيضاح فى الخير المحض » .

وإذا نظرنا فى المصادر العربية التى ذكرته نجد :

(ا) أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادى فى كتابه فى « ما بعد الطبيعة » (ص ١٤٠ من مخطوط تيمور رقم ١١٧ حكمة بدار الكتب = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب) ، وهو أقدم مصدر ذكره ونقل عنه يذكره هكذا : « إيضاح الخير » ، وينسبه إلى « الحكيم » أرسطوطاليس .

(ب) وابن أبى أصيبعة[2] يذكره بعنوان « إيضاح الخير المحض » ، ويعدّه من كتب أرسطوطاليس .

(حـ) وابن سبعين (ولد سنة ٦١٣ هـ = سنة ١٢١٦ — سنة ١٢١٧ م ، وتوفى سنة ٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧١ م) يذكره مرتين[1] فى كتاب « المسائل الصقلية » بعنوان : « الخير المحض » وينسبه إلى أرسطوطاليس .

---

(١) كذا يجب أن يقرأ وكما ورد فى مخطوط H ، بدلا من قراءة L و V : الحيز كما أثبتها فلوجل ، فلا معنى لقوله : الحيز (= المكان) الأول .

(٢) « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » جـ ١ ص ٦٩ .

(٣) « الكلام على المسائل الصقلية » لأبى محمد عبد الحق بن سبعين ، نشرة محمد شرف الدين يالتقايا ، ص ١٩ س ١٩ ، ص ٣٦ س ١٨ . المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٤١ .

فماذا نريد أن نستنتج من هذا ؟

نستنتج :

١ – أن كتاب « الخير المحض » هو بعينه كتاب « الخير الأوّل » الذى ذكره ابن النديم فى « الفهرست » ؛

٢ – أن الاسم الأول لهذا الكتاب هو « الخير الأوّل » ثم أصبح فيما بعد « الخير المحض » وكلا اللفظين موجود فى صلب الكتاب نفسه كما ذكرنا من قبل ، ومن هنا يفهم تعديل العنوان ، وهو أمرٌ قد وقع للكتاب نفسه – كما قلنا – فى العالم اللاتينى فعرف أولا باسم « الإيضاح فى الخير المحض » De Expositione Bonitais pure أو De Essentia pure Bonitatis ثم باسم « فى العلل » De Causis . وإذن فالظاهرة عينها تكررت فى العالم الإسلامى والعالم اللاتينى على السواء . وإذا كان لنا أن نؤرخ حدوث هذه الظاهرة متى كان ، فنميل إلى اتخاذ ابن سينا نقطة ابتداء لأن ابن النديم ألّف كتاب «الفهرست» سنة ٣٧٧ هـ ، وابن سينا يورد عبارة « الخير المحض » للدلالة على الأول أو الله: فإما أن تكون إشارته هنا إلى ما فى صلب الكتاب ، أو إلى عنوان ، فإن كان إلى الثانى ، فيمكن أن نبدأ تاريخ ظهور هذا العنوان الجديد بعصر ابن سينا ، أى فى الربع الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) .

٣ – وهنا يأتى سؤال ثالث : هل ترجم هذا الكتاب « الخير الأول » إلى العربية ؟

هنا مسألة تناولها – لا بالنسبة إلى هذا الكتاب ، بل بالنسبة إلى «عناصر الثاؤلوجيا» لأبرقلس – أولاً بردنهيفر فقال : «لا يوجد – حسب علمى – أسانيد خارجية يمكن بالاعتماد عليها أن نؤكد بيقين كافٍ وجود ترجمة عربية لـ «عناصر الثاؤلوجيا» . وفى مقابل هذا يبدو لى أن من الممكن استنتاج وجود مثل هذه الترجمة من كتابنا هذا (« الخير المحض») دون ن يكون فى هذا الاستنتاج خطر تسرُّع فى الحكم[1] » .

وتناولها ثانياً اشتينشنيدر[2] فقال : « يرى هانبرج أن النص العربى لكتاب

---

(١) Otto Bardenhewer : *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg-in-Breisgau, S. 47

(٢) « التراجم العربية عن اليونانية » ص ٧٥ . ليبتسج ، ١٨٩٧ .

الخير المحض) هو مستخلص من « عناصر الثاؤلوجيا » στοιχείωσις Θεολογική لأبرقلس ولعله ترجم كله إلى العربية . وابن النديم (ص ٢٥٢) ومُلَّر (ص٢٣) والقفطى يسمون كتاب أبرقلس : « الثالوجيا ، وهى الربوبية » ، دون أن يذكروا له ترجمة . وحاجى خليفة (جـ٦ ص ٦٦ تحت رقم ١٠٠٠٥ ، راجع بردنهيفر ٤٣ ، ٥٠) يذكر كتابنا هذا ، ثم يذكر كتاباً للإسكندر الأفروديسى ، ثم يقول : « وقد ترجم هذا الكتاب أبو عثمان الدمشقى » وفى ڤنرش (ص٢٧٨) نفس الخلط . وكتاب « الثاؤلوجيا » للإسكندر الوارد عند القفطى (الغزيرى ، جـ ١ ص٢٤٥) خطأ صوابه « الماليخوليا » (الفهرست ص ٢٥٣ ، مُلّر ص ٢٤) وقد أثبتُّ أيضاً أن الخبر الخاص بأبى عثمان عند القفطى (كذا ! ولعله يقصد : حاجى خليفة) نُقِل إلى هنا عن طوبيقا أرسطو . وحاجى خليفة وڤنرش يعتمدان دائماً على القفطى . — وابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٧٠ ، ٧١ تحت مادة : الاسكندر) يذكر العنوان : « مقالة فيما استخرجه من كتاب أرسطوطاليس الذى يدعى بالرومية ثولوجيا ومعناه الكلام فى توحيد الله تعالى » .

وثالثاً تناولها الأب ألونسو ألونسو اليسوعى فى ختام البحث الرابع من أبحاثه التى أشرنا إليها من قبل فجنح إلى القول بأن « من التسرع جداً توكيد وجود ترجمة عربية لكتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس . بيد أنى لا أتعجّل فأنكر إمكان وجود مثل هذه الترجمة[1] » . ومع ذلك فقد عاد بعد هذا مباشرة فاستخلص نتائجه على أساس عدم إمكان وجود ترجمة عربية . وهو يرمى من هذا إلى القول بأنه ما دام لم يترجم إلى العربية — وهو الأساس الوحيد الجدّى لكتاب « الخير المحض » — فليس فى وسع فيلسوف إسلامى لا يعرف اليونانية مثل الفارابى وسائر فلاسفة المسلمين أن يضع كتاب « الخير المحض » . ولو كان الأب ما نويل ألونسو منطقياً مع نفسه هنا ، لقال أيضاً : وليس فى وسع ابن داوود — الذى زعم أنه واضع كتاب « الخير المحض » — أن يضعه هو الآخر ، لأن ابن داوود لم يكن يعرف اليونانية ، وإلاّ لما ترجم الآثار اليونانية من العربية إلى اللاتينية ، بل كان

(١) Manuel Alonso Alonso : "Las fuentes literarias del Liber de causis", in *Al-Andalus* Vol. 10 (1945)' fasc. 2, p. 377

يترجمها من أصلها اليونانى مباشرة . ولما أحسّ الأب ألونسو بأن هذه النتيجة تلزمه فتقضى على كل محاولته ، قال : « لا يمكن لمن عاش فى طليطلة فى منتصف القرن الثانى عشر ألا يكون له صلة بهرمن الدلماسى Hermann de Dalamcia الذى كان من غير شك يعرف اليونانية[1] » . وهذا قول لا يقدم ولا يؤخر : فهل هناك دليل على أن هرمن هذا ترجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى ؟ — اللاتينية طبعاً ؟ لا يوجد دليل ، بل لا يمكن أن يوجد وإلا حُلّت المشكلة منذ البداية وعرف الناس أن كتاب « الخير المحض » مستخلص من « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس ، عرفوا ذلك مبكراً منذ منتصف القرن الثانى عشر وبالتالى عرفهُ اللاتينيون منذ ذلك التاريخ . وإذن فحجاج الأب مانويل ألونسو هنا أوهى من خيط العنكبوت . والحق أنه فى خلال أبحاثه الأربعة هذه يسرف فى التوكيدات المجانية .

ونلاحظ نحن أن مجرد صمت ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة عن ذكر ترجمة لكتاب من الكتب اليونانية لا ينهض دليلاً ولا شبه دليل على أنه لم يترجم . فما أكثر الكتب التى لم يذكروا لها ترجمات إلى العربية أو السريانية ، ومع ذلك وجدت لها تلك الترجمات ! بل بقى بعض هذه الترجمات بين أيدينا حتى اليوم ! ونكتفى هنا بذكر شواهد على ذلك تتصل بأبرقلس نفسه . فإن أحداً من هؤلاء — ولا غيرهم — لم يذكر ترجمة عربية لكتاب « سطوخوسيس الصغرى » στοιχείωσις Φυσική ، ومع ذلك فقد ترجمت إلى العربية بدليل ما ورد فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش فى مكتبة بودلى بأوكسفورد (ورقة ٨ ب) نقلاً عن هذا الكتاب وقد نشرناه هنا فى ملحق هذا الكتاب (ص ٢٥٧ — ص ٢٥٨) . وإن أحداً كذلك لم يذكر ترجمة كتاب أبرقلس بعنوان : « شرح قول أفلاطن إن النفس غير مائتة » (« الفهرست » ص ٢٥٢ ، القفطى ص ٨٩) ، ومع ذلك فإن البيرونى ينقل عنه فى كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » مرتين[2] . اللهم إلا أن يكون النقل عن « كتاب برقلس فى تفسير « فادن » فى النفس » وهذا الكتاب

---

(١) الموضع نفسه ص ٣٧٦ — ص ٣٧٧ .

(٢) البيرونى : « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » ، نشرة سخاو . لندن سنة ١٨٨٧ ص ٢٨ س ٢٠ — ص ٢٩ س ٣ ، ص ٤٢ س ١١ وما يليه .

قد نص ابن النديم على أن أبا على ابن زُرْعة نقل منه « شيئاً يسيراً عربياً » ، كما نص على أنه موجود بالسريانى .

ونعتقد أن أخطر حجة تستخدم فى البحث التاريخى هى حجّة الصمت ، ولذا نرى استبعادها قدر المستطاع ، خصوصاً والاكتشافات تتوالى كلّ يوم وتدلّنا على أن حجة الصمت لا قيمة لها أبداً .

ولهذا أيضاً لا نرى قيمة لاحتجاج الأب ألونسو بصمت ابن رشد عن ذكر كتاب « الخير المحض » للتدليل على أن ابن رشد كان يجهل نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو . فابن رشد — فى كل ما راجعناه من كتبه — لم يذكر « أثولوجيا أرسطوطاليس » هذا الكتاب المشهور الذى ذكره الفارابى وشرحه ابن سينا[1] . ونفسّر نحن صمت ابن رشد عن ذكره بأنه أدرك بنافذ معرفته لمذهب أرسطو أن الكتاب منحولٌ عليه ، كما أن « أثولوجيا » منحولٌ عليه ، فأغفل ذكرهما والإفادة منهما وهو بمعرض شرحه لأرسطو .

على أنه سواء لدينا أتُرجم كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس ، أم لم يترجم إلى العربية ، فإن هذا الأمر لا يؤثر فيما ذهبنا إليه من أن كتاب « الخير المحض » هو كتاب « الخير الأوّل » الذى ذكره ابن النديم . وعدم ذكر ابن النديم لمترجم عربى له لا يدل أبداً على أن الكتاب لم يترجم إلى العربية ، لمّا بيّنا من عدم قيمة حجة الصمت هنا . فالكتاب : « الخير الأوّل » قد ترجم إلى العربية ، وهذه الترجمة هى الواردة بعنوان « الخير المحض » .

٤ — وهنا يأتى سؤال رابع وهو : لماذا لم يذكره الفارابى وابن سينا ؟

والسؤال هنا لا يقتصر على هذا الكتاب وحده من بين كتب برقلس ، بل لا بد أن يشمل سائر كتبه . فمن يحق له أن يسأل هذا السؤال ، يجب عليه أن يسأل نفسه أيضاً : لماذا لم يذكر الفارابى وابن سينا — فيما نعرف حتى الآن من كتبهما — أبرقلس و بعض كتبه التى ترجمت من غير شك إلى العربية ؟

---

(١) راجع كتابنا « منطق أرسطو » ص ٣١ — ص ٣٣ من المقدمة ، وراجع كراوس : « أفلوطين عند العرب » مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ٢٣ جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

والجواب عن هـــذا يسير . أولاً : ليس بين أيدينا إلاّ القليل جداً جداً من كتب الفارابي ، خصوصاً التاريخية منها ، أي التي تذكر أخبار المدارس الفلسفية ، وضاع الـكثير منها بدليل ما نقله عنه المؤرخون[١] من أخبار تتصل بالفلاسـفة . ولم يتعود هو أن يذكر مصادره في كتبه — فيما عدا ذكر أرسطو ، وقليلاً جداً أفلاطون — التي يعرض فيها مذهبه مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسات المدنية » و « عيون المسائل » . — أما ابن سينا فلا يكاد يذكر علماً واحداً باسمه ، بل إما أن يغفل ذكر الأشخاص عامة ، و إما أن ينعتهم بأوصاف مثل : « فاضل المتقدمين » (« الشفا » ، الإلهيات ص ٥٩٥) و يقصد به الإسكندر الأفروديسي ، « أحداث المتفلسفة الإسلامية » (« الشفا » ، الإلهيات ، ص ٥٩٩) و يشير بهم إلى أبي الحسن العامري ، وأبي الخير الخ . وثانيا : كلاهما مشائي ، فمن غير المنتظر أن نراهما يذكران أفلاطونياً صريحاً مثل أبرقلس .

على أن هذا لا يتناول المسألة الأخرى وهي : هل تأثر كتاب « الخـير الأول » أو « الخير المحض » و بالجملة أبرقلس عامّة ؟

وعندي أن الفارابي في القسم الأول من « المدينة الفاضلة[٢] » في بيـان صدور جميع الموجودات عنه وفي كيفية صدور الـكثير عن الواحد وفي الموجودات الثواني ، وكذلك في كتاب « السياسات المدنية[٣] » قد تأثر بالروح العامة للمذهب الوارد في « الخير المحض » دون أن نستطيع أن نحدد نصوصاً بعينها منقولة عنه ، كما لا نستطيع ذلك أيضاً بالنسبة إلى « أثولوجيا أرسطوطاليس » على الرغم من شدة تأثره في هذين الـكتابين أيضاً بهذا الـكتاب الأخير .

كما تأثر به ابن سينا في المقالة التاسعة من إلٰهيات « الشفاء » خصوصاً في الفصل الذي عقده « في كيفية صدور الأفعال عن المبادئ العالية » (ص ٥٩٥ — ص ٦٠١ طبع حجر بطهران سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م) ، و بصورة أوضح في كتاب « الإشارات

---

(١) راجع كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٦١ . القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٦ .

(٢) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٢٤ . القاهرة ، بمعرفة زكي الـكردي والقباني ، مطبعة النيل بمصر . بغير تاريخ .

(٣) طبع حيدر آباد الدكن ص ١٨ وما يليها . سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

والتنبيهات » : « النمط السادس[1] فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب » حيث يتحدث عن « الغنى التام » (ص ١٨٥ من نشرة فورجيه ، ليدن سنة ١٨٩٢ ، وهو يناظر ما فى « الخير المحض » هنا (ص ٢٢ س ٢) : « العلة الأولى مستغنية بنفسها وهى الغناء الأكبر » ، وعن « التشبُّه » بالواحد (ص ١٦٢) وعن « الوحدانية » (ص ١٦٨) الخ .

وكذلك نرى أثره فى أبى البركات البغدادى (توفى سنة ٥٤٧ هـ = سنة ١١٥٢ م) فى ثنايا القسم الثالث من كتاب المعتبر ، خصوصاً فى الفصل ١٢ (ص ٥٨ — ص ٦٢ طبع حيدر آباد سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م) وإن لم يذكر أبرقلس بالاسم .

٥ — ومسألة خامسة نعرض لها هنا هى : ما أقدم المصادر العربية التى ذكرته ونقلت عنه ؟

وأقدم هــذه المصادر — فيما نعلم حتى الآن — التى ذكرته باسمه ونقلت عنه فصولاً وجملاً بحروفها هو عبد اللطيف بن يوسف البغدادى واسمه الـكامل : موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن على بن أبى سعد ، ويعرف بابن اللباد . موصلى الأصل ، بغدادى المولد ، ولد فى بغداد سنة ٥٥٧ ، ودرس علوم العربية والفقه والحديث ؛ ثم انتقل عنها — لعله تحت تأثير ابن تاتلى ، وهو مغربى وفد على بغداد وكان مولعاً بالـكيمياء وكتب جابر بن حيان وابن وحشية — نقول انتقل عنها إلى كتب الغزالى : « المقاصد » و « معيار العلم » و « ميزان العمل » و « محك النظر » . « ثم انتقلتُ إلى كتب ابن سينا : صغارها وكبارها ، وحفظت كتاب « النجاة » وكتاب « الشفا » وبحثت فيه ، وحصلتُ كتاب « التحصيل » لبهمنيار تلميذ ابن سينا » كما قال فى ترجمته التى أوردها ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٢٠٤) . وفى سنة ٥٨٥ دخل الموصل فلقى الـكمال بن يونس ، وكان ممن عكفوا على الرياضيات وبعض أجزاء الحـكمة والـكيمياء ؛ ودرس فى مدرسة ابن مهاجر ودار الحديث التى تحتها . وبعد عام سافر إلى دمشق فعمل بها تصانيف عدَّة منها كتاب « الصفات الذاتية الجارية على ألسنة المتكلمين » قصد به الرد على الـكندى . ثم دخل القاهرة : « وكان قصدى فى مصر ثلاثة أنفس : ياسين السيميائى ، والرئيس موسى بن ميمون اليهودى ، وأبو القاسم

---

(٣) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ص ١٥٨ — ص ١٧٥ ، نشرة فورجيه ، ليدن سنة ١٨٩٢ .

الشارعى ، وكلهم جاؤنى .. وجاءنى موسى (بن ميمون) فوجدته فاضلاً فى الغاية قد غلب عليه حبُّ الرياسة وخدمة أرباب الدنيا . وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وشرط أن لايغير فيه حرفاً إلاّ أن يكون واو عطف أو فاء وَصْل وإنما ينقل فصولاً يختارها . وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب « الدلالة[1] » ولعَن من يكتبه بغير القلم العبرانى ، ووقفتُ عليه فوجدته كتاب سوء ، يُفْسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها . وكنت ذات يوم بالمسجد وعندى جمعٌ كثير ، فدخل شيخٌ رثُّ الثياب نيّر الطلعة مقبول الصورة فهابه الجميع ورفعوه فوقهم وأخذت فى إتمام كلامى . فلما تصرّم المجلس جاءنى إمام المسجد وقال : أتعرف هذا الشيخ ؟ — هذا أبو القاسم الشارعى ! فاعتنقته وقلتُ : إياك أطلب ! فأخذته إلى منزلى وأكلنا الطعام وتفاوضنا الحديث فوجدته كما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين : سيرته سيرة الحكماء العقلاء ، وكذا صورته ؛ قد رَضِى من الدنيا بِبَرْضٍ[2] لايتعلق منها بشىء يشغله عن طلب الفضيلة . ثم لازمنى فوجدته قيّما بكتب القدماء وكتب أبى نصر الفارابى . ولم يكن لى اعتقادٌ فى أحد من هؤلاء لأنى كنت أظنُّ أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه ... فصار يُحْضِرنى شيئاً بعد شىء من كتب أبى نصر والإسكندر وثامسطيوس : يؤنس بذلك نفارى ويلين عرِيكة شِماسى حتى عطفت عليه أقدم رجلا وأؤخر أخرى . وشاع أن صلاح الدين هادن الإفرنج وعاد إلى القدس ، فقادت الضرورة إلى التوجه إليه فأخذت من كتب القدماء ما أمكننى ، وتوجهتُ إلى القدس ... ورجعتُ إلى دمشق ... وكلما أمعنت فى كتب القدماء ازددت فيها رغبة ، وفى كتب ابن سينا زهادة » . ثم عاد إلى مصر من جديد يقرئ الناس بالجامع الأزهر . فأقام فى القاهرة مدة حتى ملك العادل سيف الدين أبو بكر بن أيوب الديار المصرية وأكثر الشام فتوجه إلى القدس ، ومنها إلى دمشق سنة ٦٠٤ . وسافر إلى حلب ، وقصد بلاد الروم ، وأقام بها سنين كثيرة وكان فى خدمة الملك علاء الدين داود بن بهرام صاحب أرزنجان . وفى ١٧ ذى القعدة من سنة ٦٢٥ توجه إلى أرزن الروم ، وفى ١١ صفر سنة ٦٢٦ رجع إلى أرزنجان ، وفى ١٥ ربيع الأول توجه إلى كماخ ، وفى جمادى الأولى إلى دبركى ، وفى رجب إلى ملطية ، وفى آخر رمضان إلى حلب

(١) يقصد « دلالة الحائرين » .

(٢) البرض : القليل ، وتبرض : تبلغ بالقليل من العيش .

حيث أقام للتدريس والتصنيف فى الطب وغيره . وتوفى يوم الأحد ثانى عشر المحرم سنة تسع وعشرين وستمائة فى بغداد (١٠ نوفمبر سنة ١٢٣١ م)

وقد أوردنا هذا بالتفصيل لنبيّن مدى اطلاعه على كتب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين مما يزكى كلامه ويوثق ما يرويه ومنه نتبين :

(ا) أن عبد اللطيف البغدادى كان واسع الاطلاع جداً على كتب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ؛ وأما مؤلفاته فى الفلسفة والطب فيكفى أن يطلع المرء على الثبت الهائل الذى أورده لها ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٢١١—٢١٣) ليحكم بيقين على سعة هذا الاطلاع ، الذى شمل معظم مؤلفات أرسطو ، وآثاراً لأفلاطن ، والفارابى ، من بين الفلاسفة فضلاً عن الأطباء والشرّاح والحشائشيين والكيميائيين ؛ ونذكر منها خصوصاً : « الكتاب الجامع الكبير فى المنطق والعلم الطبيعى والعلم الإلهى ، وهو زهاء عشر مجلدات ، التام تصنيفه فى نحو نيف وعشرين سنة » ، « الطبيعيات من السماع إلى آخر كتاب الحس والمحسوس ، ثلاثة مجلدات » ، « مختصر فيما بعد الطبيعة » (ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٢١٢ — ص ٢١٣) .

(ب) أنه لم يرحل إلى بلاد المغرب أو الأندلس .

والنص الذى نقل فيه عبد اللطيف البغدادى عن كتاب « الخير المحض » هو « كتاب فى علم ما بعد الطبيعة » كما ورد اسمه فى مخطوط تيمور (رقم ١١٧ حكمة ، بدار الكتب المصرية بالقاهرة) ، ونحسب أنه هو الذى ذكره ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مختصر فيما بعد الطبيعة » (ج ٢ ص٢١٣ س ٩) لأنه « يختصر » فى كتابه المخطوط هذا أربعة كتب فى علم ما بعد الطبيعة هى : كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو (ويقع من فصل ١ إلى ١٦ من كتاب البغدادى هذا) وكتاب « العناية » للاسكندر الأفروديسى (الفصول ١٧ ، ١٩) وكتاب « الخير المحض » (الفصل ٢٠) ، وكتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » (الفصول ٢١ — ٢٤) . وكتاب البغدادى يقع فى هذا المخطوط من ص١٦ إلى ص ١٧٨ (ترقيمه بالصفحات لا بالأوراق) ؛ والفصل العشرون الذى يختصر كتاب « الخير المحض » يقع من ص ١٤٠ إلى ص١٤٥ . وقد نشرناه فى ملحق هذا الكتاب من ص ٢٤٨ إلى ص ٢٥٦ .

وهنا نضع السؤال الحاسم التالى : من أين عرف عبد اللطيف البغدادى كتاب « الخير المحض » ونقل عنه معظم ما فيه بحروفه ؟

إن البغدادى نسب الكتاب إلى « الحكيم » ويقصد به قطعاً أرسطو كما يظهر من سائر كتابه وهذا معناه أن الكتاب كان منسوباً إلى أرسطوطاليس .

والبغدادى لم يرحل إلى أسبانيا ، فلا يمكن أن يكون قد عرف الكتاب هناك .

لو صحّ فرض الأب ألونسو أن يكون مؤلّف كتاب « الخير المحض » هو ابن داوود ، فهل يكون الكتاب قد نقل من أسبانيا إلى مصر أو الشرق ومن هنا عرفه البغدادى ؟ وهل يكون عرفه عن طريق موسى بن ميمون ، وقد رأينا الصلة بينهما ؟ وموسى بن ميمون كان رأس الطائفة اليهودية فى مصر ، ومن أصل أسبانى .

ونقول أولا إنه لا يمكن أن يكون موسى بن ميمون قد نقله معه من أسبانيا إلى مصر ، وذلك لسببين : الأول أن موسى بن ميمون ولد فى ١١٣٥/٣/٣٠ فى قرطبة ، ورحل عنها وهو فى سن الثالثة عشرة لمّا أن هاجرت أسرته بعد دخول الموحّدين قرطبة مباشرة ثم انتقلت بعد تنقلات فى مدن الأندلس إلى فاس فى مراكش ؛ فلا يمكن فى هذه السن الصغيرة أن يكون قد حمل الكتاب معه إلى مهجره ؛ والسبب الثانى أنه حتى فى فرض الأب ألونسو لم يكن الكتاب قد ألّفه ابن داوود المزعوم ، إذ يرى تأليفه حوالى منتصف القرن الثانى عشر فإذا كان موسى بن ميمون قد ارتحل مع أسرته فى سنة ١١٤٨ ، فتكون هجرته النهائية من أسبانيا — إذ لم يعد إليها بعد ذلك — قد وقعت قبل تأليف الكتاب تبعاً لما فرضه .

بقى احتمالٌ آخر هو أن يكون الكتاب قد نقل — شأن غيره من كتب أهل الأندلس — إلى المشرق . ونحن نعلم أن حركة انتقال التآليف كانت نشيطة فيما بين الأندلس والمشرق . فلماذا لا يكون قد نقل من بين ما نقل من آثار الأندلسيين إلى المشارقة ، ومن ثمّ عرفه عبد اللطيف البغدادى ؟

لكن لو كان ابن داوود هو ذلك الذى يصوّره الأب مانويل ألونسو ، لما كنا نحسب أن أحداً سيهتم بآثاره فينقلها إلى المشرق بهذه السرعة .

فهو يصوّر « ابن داوود » على هذا النحو : « كان يهودياً فى الأصل ، غنى ، كابن

جبرول ، بدراسة الفلسفة وتدريسها ؛ وكان أقل أصالة من ابن جبرول ، ولكنه كان فى مقابل ذلك أقدر على تنظيم أفكار الآخرين ، وهو عمل كان بطبعه موهوباً فيه نظراً إلى ميله إلى ملاحظة منشأ المدارس الفكرية واختلافاتها كما يعرضها التاريخ . وقد ألّف للتدريس ، وقد مارسه فى طليطلة — ألّف كتاباً فى المنطق وكتاباً فى الطبيعيات وفيما بعد الطبيعة ، فيها لخص ما فى كتب اليونانيين المترجمة إلى العربية وما فى الكتب التى ألفها المسلمون فى هذه الموضوعات . وكانت آراء ابن سينا أساس مذهبه . ولعلّه إنما ألف « فى النفس » الذى تحدثنا عنه فى مستهل هذا البحث ، فى ذلك العهد ؛ ويتألف من عشر مقالات أو مسائل أحسن صياغتها وأتى عليها ببراهين فلسفية ، دون معونة أو تأييد من البراهين القائمة على الإيمان .

« فلما التقى بتلميذه النصرانى دون دُمِنْقه غنصالبه (كما ورد اسمه فى بعض الوثائق العربية) ارتفع أفقه إلى مستوى أعلى بعد أن كانت أنظاره محصورة داخل الأفق اليهودى أو الإسلامى ، ممّا هيّأ له أن يستشرف إلى أعلى المجالى التى تضئ أرض إسرائيل الحقيقية ، دون أن يغلق عينيه عن الحقائق التى لم يكن إلاّ لعقله أن يظفر بها قبل اعتناقه المسيحية . فلما أن اعتنق الكاثوليكية اتجه علمه اتجاهاً أوسع أفقاً . فلم يكن له أن ينحصر بعدُ فى العالم العربى ، بل كان عليه أن يتجه خصوصاً إلى العالم اللاتينى . وفى هذا الاتجاه الجديد توقفت الفلسفة ، وكان على هذا المعتنق الجديد للمسيحية أن يرصد عمله للترجمة وتأليف الكتب التى تفيد النصارى فى اتقان فهم الكتب المترجمة ، لأن غرضه لم يكن أن يفسد ، بل أن يفيض على البراهين الإيمانية أنوار الفلسفة .

« وإخلاصه فى اعتناق الكاثوليكية وعلمه جعلاه يبدو فى نظر الكهنوت الأسبانى خليقاً بمرتبة الأُسْقُف ، فاختاره الحبر الأعظم (= البابا) لكرسى اشقوبيه فى سنة ١١٤٩ . ولما توفى دون ريموندو نُقِل ابن داوود إلى طليطلة أسقفاً لها . لكن أعماله الأسقفية لم تمنعه أبداً من مزاولة العلم ؛ بيد أنه اضطرب فى غمار السياسة حينما دخل ملك ليون مدينة طليطلة .

فرضخ دون خوان (ابن داوود) للأمر الواقع ، على الأقل ظاهرياً ، وتكييف والموقف الجديد حتى توفى سنة ١١٦٦[١] » .

ويظهر أنه مارس الترجمة ، مع زميله جوند سلفو (دمنقه غُنْصالبه) ، فى الفترة ما بين سنة ١١٤٠ وسنة ١١٦٦ ، فى طليطلة . وكان غرضهما ترجمة المؤلفات الفلسفية إلى اللاتينية من العربية .

فمتى كان تأليفه المزعوم لكتاب « الخير المحض » ؟ لا بد أن ذلك كان قبل تحوّله إلى النصرانية ، إذ بعد اعتناقه درس اللاتينية ، وصار يكتب بها ويترجم إليها ، فما كان له أن يكتب بالعربية .

وهنا نتساءل : ولِمَ لم يترجمه إلى اللاتينية هو بنفسه ؟ أفما كان هو أولى بهذه الترجمة ؟ إذ الترجمة الأولى — فيما نعلم — لهذا الكتاب ، كتاب الخير « المحض » من عمل جيررد الكريمونى (المتوفى سنة ١١٨٧ م) ؛ أفما كان المنتظر والأكثر قبولاً عند العقل أن يقوم ابن داوود هذا بترجمة كتابه هو نفسه ؟

ثم هل كان ابن داود — وهذه ثقافته — يتقن العربية على هذا النحو الرائع الذى نجده فى كتاب « الخير المحض » ؟ فإن أسلوبه مُشْرِق جميل ، منحوت العبارة ، ليس فيه عُجْمةٌ . فهو أجمل من أسلوب الفارابى وابن سينا نفسيهما . ويذكرنا خصوصاً بأسلوب حنين ابن إسحٰق وابنه إسحٰق بن حنين . فهل كان ابن داود هذا ذا أسلوب مشرقٍ جميل إلى هذا الحد ؟ — لا تدل أخبار حياته ، على الصورة التى عرضها ألونسو نفسه ، على شىء من هذا ؛ ولم يبق لدينا من كتبه الأخرى الثابتة النسبة إليه فى العربية ما يسمح لنا بالفصل فى هذه المسألة فصلاً نهائياً .

وهل ينتظر من المسلمين أن يُعْنوا بمؤلفات أسقف طليطلة ، خصوصاً بعد أن أصبحت فى حوزة أعداء المسلمين ، إذ انتقلت نهائياً إلى دولة النصارى فى سنة ٤٧٨ هـ (= سنة ١٠٨٥ م) أى قبل مولد ابن داوود المزعوم هذا ؟ لقد كان نشاطه العلمى فى نطاق

---

(١) مانويل ألونسو : تعليقات على المترجين الطليطليين دومنجو جوند سلفو وخوان هسبانو » ، فى مجلة « الأندلس » جـ ٨ كراسة ١ ص ١٨٦ — ص ١٨٧ ، مدريد — غرناطة سنة ١٩٤٣ .

دار الحرب ، فمن غير المقبول أن تنتقل مؤلفاته المزعومة هذه إلى دار الإسلام فى الأندلس ، ومنها إلى المشارقة بهذه السرعة .

لهذا نرى أن الحجج كلها تعارض ما افترضه الأب ألونسو ألونسو من أن كتاب « الخير المحض » من وضع هذا المجهول المدعو ابن داوود أو خوان الأسبانى .

ونلخص رأينا النهائى فنقول :

١ — إن الخبر الذى أورده القديس ألبرتس الكبير خاصًّا بوضع كتاب «الخير المحض» خبر زائف ، لاشك أنه هو نفسه عدل عنه بعد أن تبين له منذ ترجمة « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى اللاتينية سنة ١٢٦٨ أنه مستخلص كله من هذا الأخير ، وليس إذن لأرسطو والغزالى وابن سينا والفارابى أثر فيه . وكان يكفى معرفة ذلك للقضاء على الخبر من أساسه ، إذ لم يكن « لداوود الإسرائيلى » هذا أن يجمع شيئاً .

ومن التعسف أن يعتمد الباحث على ما ورد فى مخطوط واحد (هو مخطوط اكسفورد) على غموضه واضطرابه ويدع سائر المخطوطات التى تذكر اسم الفارابى بدل ابن داوود . فلو كان لنا أن نأخذ بما فى خواتيم المخطوطات اللاتينية ، لكان علينا أن نقول بأنه الفارابى . ولكننا نرى أيضاً أن الفارابى ليس هو واضع كتاب « الخير المحض » .

ونفسر نحن سبب وجود اسم ابن داوود بأن نقول إنه المترجم أو من أُهْدِى إليه الترجمة ، إذ يرد فى بعض المخطوطات[1] على الصورة Iohanni أى : إلى يوحنا (الأسبانى) ، فى بعض الترجمات من العربية إلى اللاتينية . فلعل خلط ألبرتس الكبير فيما يتصل بكتاب « الخير المحض » نشأ عن خلطه بين المترجم أو المهدى إليه الترجمة و بين مصنف الكتاب . على أن ألبرتس الكبير كثير الخبط فيما يورد ، إذ فى الموضع نفسه يزعم أن كتاب « فى مبادئ الكل » هو لأرسطو ، مع أنه لأنه لابد أن يكون قد قرأ فى « النجاة » لابن سينا قوله : « و بعض من هو أسدّ (بالسين المهملة لا بالشين المعجمة كما كتبها الأب ألونسو ، مع أنها

(١) باريس برقم ١٦١٣٣ لاتينى ، أرفرت ، أميلون ٢٩٦ ؛ بروج مكتبة المعهد ١١٢/٩٩ والمكتبة العامة برقم ٥١٠ ؛ ميلانو ، الأمبروزية H. 43 و ص ١٢٨ ، راجوزا ، دير الدومينيكان ١٢٠ راجع ألونسو نفسه ، « الأندلس » جـ ٨ كراسة ١ ص ١٦٢ تعليق ٢ .

فى الطبعة بالسين ، وأسدُّ : من السداد أى الصواب) قولاً من أصحابه (أى أصحاب أرسطو) يصرح و يقول فى رسالته التى « فى مبادئ الـكل » إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً[١] » . فهل نأخذ أيضاً بكلام ألبرتس فى هذا ، مع يقيننا بأنه أخطأ ؟ ذلك أن صاحب رسالة « فى مبادئ الـكل » هو الإسكندر الأفروديسى ، وقد نشرناها فى كتابنا « أرسطو عند العرب » (ص ٢٥٣ — ص ٢٧٧) . لهذا لا نثق أبداً بما يورده القديس ألبرتس الـكبير من أخبار تاريخية عن المؤلفات الفلسفية ذات الأصل العربى . و يجب فى مثل هذه الأمور الاعتماد على المصادر العربية وحدها دائماً . وعدم اعتماد الباحثين الأوربيين[٢] الذين تناولوا هذه المسألة على المصادر العربية ، هو الذى أوقعهم فى مثل هذه الفروض الجانية الفاسدة . ولا تخلى بعضهم من دافع العصبية ، فإن اشتينشنيدر ، وهو يهودى ؛ سرعان ما فرح بفرض ألبرتس وظن أن ابن داود اليهودى هو يوحنا الاشبيلى ؛ والأب مانو يل ألونسو اليسوعى لم يشأ أن يضيفه إلى هذا اليهودى الذى لم يتنصّر ، بل بحث عن يهودى آخر اعتنق الـكاثوليكية وصار أسقفاً ، هو خوان الأسبانى ؛ ولهجته فى الفقرة الأخيرة من بحثه الأول (« الأندلس » جـ ٨ كراسة ١ سنة ١٩٤٣ ص ١٨٧ — ص ١٨٨) تكشف عن تعصّبه الدينى الـكاثوليكى ، غير المفهوم فى موضع بحث علمى خالص كهذا . بيد أن هذا لا يستغرب من راهب يسوعى !

٢ — إن ذكر عبد اللطيف بن يوسف البغدادى ، و إن عاش فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر وأوائل الثالث عشر (أى بعد الزمن الذى افترض فيه ألونسو أن ابن داوود المزعوم قد ألّف كتاب « الخير المحض ») ، مع عدم سفره إلى الأندلس ، وصعوبة انتقال المؤلفات من دار الحرب إلى دار الإسلام فى الأندلس ، و بالأحرى إلى المشرق ، إن لم يكن استحالة ذلك الأمر — هو عندنا دليل حاسم على أن الـكتاب لم يوضع فى أسبانيا ،

---

(١) « النجاة » لابن سينا ، ص ٤٣٦ ، طبعة محيى الدين صبرى الـكردى . القاهرة سنة ١٣٣١ هـ = سنة ١٩١٢ م .

(٢) راجع غير من ذكرنا أيضاً هـ . بدوريه : « مؤلف كتاب الخير المحض ومترجمه » ، مقال فى « المجلة الأسكلائية الجديدة للفلسفة » ، جـ ٤١ (سنة ١٩٣٨) ص ٥١٩ — ص ٥٣٣ : H. Bédoret : L'auteur et le traducteur du Liber de Causis, in *Revue Néoscolastique de Philosophie*

و بالأحرى والأولى لم يضعه يهودى عاش فى دار الحرب وأصبح بعد اعتناقه الكاثوليكية أسقفاً ، وكان نشاطه منصبّاً على الترجمة من العربية إلى اللاتينية بنفسه أو مشرفاً على غيره . فكل هذا كلام لا ينهض على قدميه ، بل فروض وهمية صُنِعَت صُنْعاً لحاجة فى نفس من وضعوها ، ولا يقبلها باحث جدّىٌّ أبداً .

و بعد البغدادى نجد ابن أبى أصيبعة يذكره منسوباً إلى أرسطو . وابن أبى أصيبعة توفى سنة (٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧٠ م) ، وكان على صلة ومراسلات مع عبداللطيف البغدادى ، و إن لم يجتمع به فيما يظهر من كلامه[1] .

ثم ابن سبعين (محيى الدين أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد المُرْسى الأشبيلى) المتوفى سنة ٦٦٨هـ فى سن الخامسة والخمسين (سنة ١٢٧١ م) الذى ذكره مرتين فى كتاب « المسائل الصقلية » (ص ١٩ ش ١٩ ، ص٣٦ س ١٨ ، بيروت سنة ١٩٤١) ؛ ثم نقل عنه نصوصاً كثيرة فى هذا الكتاب وفى كتاب « بُدّ العارف » فى عدة مواضع استخلص منها الأب اصطفن لانور[2] حوالى ١٥ موضعاً .

وقد ترجم النص العربى إلى العبرية سرخيا بن اسحق بن شيالتيل حوالى (سنة١٢٨٤ م = سنة ٦٨٣ هـ) ومن هذه الترجمة العبرية نسخ فى المتحف البريطانى وفى تورينو .

٣ — وأخيراً نرى نحن أن كتاب الخير المحض هو كتاب « الخير الأول » الذى ذكره ابن النديم فى « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٢) من بين مؤلفات ديدوخس برقلس ، وأن اسمه « الخير الأول » جاء مما ورد فى النص (فصل ١٩ ، ص ٢٠ س ١٥ ، ص٢١ س ١ من نشرتنا هذه) كما وقع له تماماً فى العالم اللاتينى إذ سُمِّى أولا باسم « الخير المحض » ثم سُمِّى باسم « فى العلل » وكلاهما مأخوذ مما ورد فى صلب الكتاب . وتبعاً لهذا نرى أن الكتاب قد ترجم أو صُنِّفَ قبل سنة ٣٧٧ هـ (سنة ٩٨٧ م) وهى السنة التى عمل فيها كتاب « الفهرست » لابن النديم .

---

(١) راجع « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » جـ ٢ ص ٢٠٨ : « وكانت كتبه أبدا تصل إلينا (من حلب) ومراسلاته وبعث إلى أشياء من تصانيفه من خطه » (س ٤ — س ٥) .

(٢) اصطفن لانور : « ابن سبعين وكتابه بد العارف » مقال فى « الأندلس » جـ ٩ (سنة ١٩٤٤) كراسة ٢ ص ٤١٥ — ص ٤١٧ .

وتبعاً لهذا نظن أن الذى استخلص هذا الكتاب من « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس هو أحد تلاميذه أو أحد رجال الأفلاطونية المحدثة المتأخرين ونسبه إلى أبرقلس نفسه .

بقيت مشكلة أخرى دون حل وهى : من الذى ترجمه إلى العربية ؟ ويغلب على ظننا أنه لابد أن يكون أحد كبار المترجمين المتمكنين من اللغة العربية ، ونترجح هنا بين إسحٰق ابن حنين و بين أبى على عيسى بن زرعة إذ أسلوبه أقرب إلى أسلوب كليهما .

أما نسبته إلى الفارابى فنستبعدها كما استبعدنا ابن داوود المزعوم .

— ٢ —

حجج برقلس فى قدم العالم

وهذا نصٌّ آخر على أعظم جانب من الأهمية :

(أولاً) لأنه يتضمن نصاً فُقِد أصله اليونانى ولم يبق إلاّ فى هـذه الترجمة العربية ، وهـذا النص هو نص الحجة الأولى من حجج برقلس . فإن حجج برقلس نفسها قد فقد أصلها اليونانى ، ولـكن بقيت كلها (ماعدا الحجة الأولى) فى داخل رد يحيي النحوى عليه ، ومن هنا أمكن استعادة كتاب برقلس المفقود باستخلاصه من رد يحيي النحوى . بيد أن رد يحيي النحوى فى نصّه اليونانى لم يصل إلينا إلا فى مخطوط وحيد هو المخطوط رقم ٢٣٦ يونانى فى المكتبة المرقسية فى البندقية ، وهو مخطوط على البرشمان يرجع إلى القرنين التاسع والعاشر مقاس ٢٥ × ١٦ سم فى ٣٧٨ ورقة (المساحة المكتوبة ١٩ × ١١ سم) ، ومسطرته ٣٣ سطراً فى الغالب ، وقد فقد أوله ويشمل كراستين كل منها أربع ورقات . ورمزه (Marcianus) . وعن هذا الأصل الوحيد نسخت المخطوطات الأخرى ، ومنها مخطوط باريس رقم ٢٠٥٨ يونانى ، على ورق من القرن الخامس عشر ، مقاس ٢٠ × ١٤ سم ، فى ١٩١ ورقة ؛ وعنه نشرت طبعة البندقية التى قام بها يوحنا فرنشسكو ترنكاڤلي سنة ١٥٣٥م وعلى أساس هذين المخطوطين وطبعة البندقية نشر هوجو[١] رابه نشرته النقدية لهذا الكتاب فى ليبتسج سنة ١٨٩٩ .

---

(١) Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra Proclum. Edidit Hugo Rabe. Lipsiae, B. G. Teubner, 1899. In-16, XIV-699p.

فلهذا النص إذن أهميته الكبرى فى إكمال النشرة اليونانية لكتاب يحيى النحوى وبالتالى لإكمال كتاب برقلس المفقود . وهذا شاهد جديدٌ على القيمة الخطيرة التى للتراث العربى الفلسفى فى إحياء التراث اليونانى الأصلى نفسه . ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص .

ولابد له كذلك أن يرجع إليها مصدراً ثانياً لتحقيق نشرة علمية نقدية لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس ، ما دام لم يوجد إلاّ مخطوط واحد أصيل . وهذا فضلٌ آخر يضاف إلى الفضل الأول . وقدشاهدنا فعلا — كما بيّنا فى حواشى نشرتنا هذه فى بعض المواضع — كيف أفادت هذه الترجمة العربية فى تقويم النص اليونانى ، وأيدت فى موضع من المواضع ما اقترحه رابه ناشر هذا الكتاب فى نصه اليونانى (راجع هنا ص ٣٩ تعليق ٧) . ولم نقم هنا بالمراجعة التفصيلية والمقارنة بين النص اليونانى والترجمة العربية ، إلا بالقدر الذى يفيدنا هنا فى تقويم الترجمة العربية . أما من أجل الإفادة من الترجمة العربية فى تقويم النص اليونانى فلابد من عمل تفصيلى شامل دقيق لم يكن غرضنا ها هنا . ولهذا اقتصرنا ها هنا على ما يحقق هذا الغرض فحسب ، كما يشاهد القارئ فى تعليقاتنا .

(ثانيا) وتأتى أهميته كذلك من كونه يدلّ على أن الكتاب ، كتاب أبرقلس ، قد تُرْجِمَ إلى العربية . وقد نُصَّ على هذا الأمر صراحة فى ختام هذا النص حيث ورد فى المخطوط :

« هذه الحجج التسعة هى بنقل إسحٰق بن حُنَيْن . وحُجَج ابرقلس فى القدم هى ثمانى عشرة حجة ، قد نقلها غير إسحٰق نقلاً رديئاً ؛ والذى وُجِد بنقل إسحٰق منها هى هذه التسعة » .

وهذا يدل على أن حجج أبرقلس الثمانى عشرة كلها قد ترجمت إلى العربية ، ترجمها إسحٰق بن حنين فى نقل جيد ، وترجمها غيره فى نقل ردىء . ويظهر أن الناسخ لم يجد من نقل إسحٰق — ونرجح أن يكون ترجمها كلها — إلا نصفها ، أى التسع الأولى ، فأثبتها بينما لم يثبت الأخرى ، وإن وجدت كلها فيما يظهر ، لأنها بنقل ردىء .

ولولا أنها وجــدت بين أيدينا الآن فى هذه المخطوطة الفريدة[١] (رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرية بدمشق) لوجدنا من « الباحثين » المحدثين والمعاصرين من ينـكر وجودها لأن ابن النديم وابن أبى أصيبعة لم يذكرا اسم الـكتاب ولم يذكرا — تبعاً لهذا — له ترجمة ، وكل ما هنالك ما يقوله القفطى (ص ٨٩) من أنه كان يملك نسخة من رد يحيى النحوى كلّه ، كما فعلوا فى مسألة « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس إذ أنكروا وجود ترجمة لها لمجرد أن ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ذكروا اسم الـكتاب ولم يذكروا له ترجمة ! فما رأيهم إذن فى هذا الـكتاب : « حجج برقلس فى قدم العالم » ، ولم يذكره أحدٌ ولم يذكر له مترجماً ، مع أننا وجدنا الترجمة وأنها لإسحٰق بن حنين ، أحد شيوخ المترجمين المتقدمين ، وها هى ذى بين أيديك أيها القارئ ؟! أفليس فى هذا أصدق حجّة على فساد حُجّة الصمت التى أسرف أولئك « الباحثون » المحدثون والمعاصرون من الالتجاء إليها ! نرجو أن يكون فى هذا درسٌ لهم لو كانوا يتعظون !

وهنا نتساءل : هل وجدت هذه الحجج عند العرب مستقلة بنفسها ، أو فى ثنايا رد يحيى النحوى ؟ نرجح أن تـكون قد وجــدت مستقلة بدليل هذه التعليقة التى أوردناها ، إذ لم يذكر صاحبها أنه وجد هذه الحجج فى ثنايا كتاب آخر ، بل تحدث كما لو كان قد وجدها بنفسها مستقلة قائمة برأسها . ومن هنا نرجح أن يكون الـكتاب قد وجد قائماً برأسه عند العرب .

أما كتاب « رد يحيى النحوى على برقلس فى قدم العالم » فقد ذكره ابن النديم فقال وهو يسرد مؤلفات يحيى النحوى : « كتاب الرد على برقلس ثمانى عشرة مقالة » (« الفهرست » نشرة فلوجل ص ٢٥٤ س ٢٥) ، وذكره القفطى مرتين : الأولى حين الكلام عن أبرقلس قال : « وهو برقلس القائل بالدهر ، الذى تجرّد للرّد عليه يحيى النحوى بكتاب كبير صنفه فى ذلك ، وهو عندى ولله الحمد والمنّة على كل خير . وذكر يحيى النحوى فى المقالة الأولى من الرد عليه أنه كان فى زمان دقلطيانوس القبطى » (نشرة لبرت « لتاريخ الحـكماء » للقفطى

---

(١) راجع وصفنا لها بالتفصيل فى كتابنا « أرسطوطاليس : فى النفس » ص ٣٦ — ص ٤٠ من المقدمة . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

ص ٨٩) ؛ والثانية فى ذكره لمؤلفات يحيى النحوى ، إذ عَدَّ من كتبه : « كتاب الرد على برقلس القائل بالدهر ، ست عشرة مقالة » (ص ٣٥٦ س ٥) وقد أخطأ القفطى هنا والصواب : ثمانى عشرة مقالة كما ذكر ابن النديم ، ولعله سَهْوٌ خصوصاً وهو يقول إن الكتاب كان عنده ! وذكره كذلك ابن أبى أصيبعة (حـ ١ ص ١٠٥) فى الكلام عن يحيى النحوى : « وليحيى النحوى من الكتب . . . كتاب الرد على برقلس ، ثمانى عشرة مقالة » .

وغير هؤلاء المؤرخين نجد أبا الريحان البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة[1] » يورد هذه النقول الثلاثة من كتاب يحيى النحوى :

١ — ص ١٧ من النص العربى = حـ ١ ص ٣٦ من ترجمة سخاو إلى الإنجليزية :

« وقال يحيى النحوى فى رده على أبروقلس : كان اليونانيون يوقعون اسم الآلهة على الأجسام المحسوسة فى السماء ، كما عليه كثير من العجم . ثم لما تفكروا فى الجواهر المعقولة أوقعوا هذا الاسم عليها » .

وقد اهتدى سخاو إلى هذا الموضع و بين أنه ورد فى المقالة ١٨ ، ف ٩ ؛ وقد وجدناه فى نشرة رابه ص ٦٣٦ س ٨ — س ١٤ .

٢ — ص ١١١ من النص العربى = حـ ١ ص ٢٢٦ من ترجمة سخاو :

« فهذا ما يقوله بطلميوس فى المحرّك الأوّل من غير أن يشير إلى الفلك الذى حكاه عنه يحيى النحوى فى ردّه على بروقلس ، وذكر أن أفلاطون لم يكن يعرف الفلك التاسع الذى ليس فيه كوكب ، وهو الذى فهمه بطلميوس » .

وقال سخاو إنه لم يهتد إلى هذا الموضع (راجعه حـ ٢ ص ٢٧٢) . وقد اهتدينا إليه فى نشرة رابه ص ٥٣٧ س ٧ — س ٩ (مقالة ١٣ ، ف ١٨) .

٣ — ص ١١٤ من النص العربى = حـ ١ ص ٢٣١ من ترجمة سخاو :

« قال يحيى النحوى فى رده على برقلس إن قوماً من المتكلمين رأوا فى الفلك المسمّى غلقسياس (= γαλαξίας) ، أى اللّبَن ، وهو المجرّة ، أنه منزل ومستقرٌ للأنفس الناطقة» .

---

(١) نشرة ادورد سخاو فى لندن سنة ١٨٨٧ .

وقال سخاو إنه لم يهتد أيضاً إلى هـذا الموضع (راجعه حـ ٢ ص ٢٧٢) . وقد اهتدينا إليه فى نشرة رايه ص ٢٩٠ س ٧ — س ٩ (مقالة ٨ ف ٢٠) .

وأشار سخاو إلى أنه يظن أن هناك موضعين هما حـ ١ ص ٣٦ ، حـ ٢ ص ١٧١ — وفيهما أقوال ليحيى النحوى — لا بد أن يكونا مأخوذين من نفس الكتاب . ولم يهتد إلى بيانهما ، ولم نهتد نحن أيضاً إلى تحقيق أنهما مأخوذان من نفس الكتاب رغم ما بذلنا من جهد .

وعندنا أن نقول البيرونى هذه تقطع بأن كتاب يحيى النحوى فى الرد على أبرقلس فى قدم العالم قد ترجم إلى العربية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيرونى لم يكن يعرف اليونانية . هذا بالإضافة إلى الخبر الذى أورده القفطى .

ومن الذين تأثروا بكتاب يحيى النحوى هذا :

١ — أبو حامد الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » و إن لم يذكر اسم يحيى النحوى ولا كتابه . ولكنه يكاد ينقل حجج يحيى النحوى بعينها فى رده على الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم (ص ٢١ — ص ٧٨ ، نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٢٧) . كذلك لم يذكر ذلك ابن رشد فى ردّه على الغزالى فى كتابه « تهافت التهافت » . وهذا عجيب من ابن رشد ، وهو من هو سعةَ اطلاع ! ولكن لعل ترجمة يحيى لم تصل إليه حين كان يكتب « تهافت التهافت » .

٢ — أبو البركات البغدادى فى الجزء الثالث من كتاب « المعتبر » خصوصاً فى « الفصل السابع فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتج به كل فريق منهم » والفصلين التاليين (ص ٢٨ — ص ٤٨ . نشرة حيدر آباد سنة ١٣٥٨) ؛ إذ يعرض فى الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم وحجج خصومهم . على أنه لا يستبعد أن يكون قد نقل هنا خصوصاً عن « تهافت الفلاسفة » للغزالى .

إذ توفى الغزالى سنة ٥٠٥ هـ ، وتوفى أبو البركات سنة ٥٤٧ ، فيمكن أن يكون قد نقل عن الغزالى ، و بطريق غـير مباشر عن يحيى النحوى ، خصوصاً وهو لم يذكر اسم يحيى النحوى فى كتابه فى هذا الموضع .

ونحسب أيضاً أنه لابد أن يكون كتاب يحيى النحوى قد أثر فى المتكلمين من القرن الثالث الهجرى فصاعداً ؛ وهذا أمر يحتاج إلى دراسة خاصة ليس ها هنا موضعها . خصوصاً إذا لاحظنا أن إسحٰق بن حنين ترجم حجج أبرقلس ، وإسحق توفى فى ربيع الأول سنة ثمان وتسعين ومائتين (ابن النديم ص ٣٩٧ من الطبعة المصرية) . فيمكن أن نفترض إذن أن كتاب برقلس — ويمكن أيضاً كتاب يحيى النحوى — بدأ يحدث أثره منذ مستهل القرن الرابع الهجرى .

٣ — ثم نجد الشهرستانى فى « الملل والنحل » يعقد فصلا طويلا بعنوان « شبه برقلس فى قدم العالم » (ص ٣٣٨ — ص٣٤٣ نشرة كيورتن) قال فى أوله : « وصنّف برقلس المنتسب إلى أفلاطن فى هذه المسئلة كتاباً وأورد فيه هـــذه الشُّبَه » ثم لخص ثمانياً من هذه الشُّبَه على حد تعبيره ، وقال بعد ذلك : « وهذه الشبهات هى التى يمكن أن تقال فتنقض . وفى كل واحدة منها نوعُ مغالطة . وأكثرها تحكُّمات . وقد أفردت لها كتاباً ، وأوردت فيه شبهات أرسطوطاليس ، وهذه (كذا !) تقريرات أبى على بن سينا ، ونقضتها على قوانين منطقية » (ص ٣٤٠) . وهذا يدل على أنه ألّف كتاباً للرد عليها . وهو يورد بعد هذا أقوالاً لمن دافعوا عن رأى برقلس تؤكد أثر كتابه المدوّى فى العالم الإسلامى ؛ ثم يختم الفصل بنقل آخر عن كتاب أبرقلس فى قدم العالم . ويعد كلام الشهرستانى أوسع ماورد إلينا حتى الآن فى الحديث عن كتاب أبرقلس فى قدم العالم . ولو وجد كتاب الشهرستانى الذى أفرده لحجج أبرقلس ، لوجدنا فيه خير بيان لأثر هذا الـكتاب فى العالم الإسلامى .

وهذا شاهد خطير آخر على مدى تأثير أبرقلس فى الفلسفة الإسلامية .

٤ — ويدل على تأثير كتاب يحيى النحوى هـذا ما أورده أبو الخير الحسن بن سوار البغـدادى المعروف بابن الخمّار[1] (ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م ، وتاريخ وفاته غير معروف ولـكنه توفى فى سن متقدمة بعد سنة ٤٠٧ هـ (سنة ١٠١٧ م) بعدة سنوات) فى مقالة له « فى أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا »

(١) راجع عنه كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٨٧ — ص ٨٨ . القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٦ .

وقد نشرناها هنا فى ملحق هذا الكتاب عن نسخة مخطوطة فى راغب باشا برقم ٣/١٤٦٣ باستانبول قيل إنها نسخت سنة ٥٢٥ وتقع مقالة ابن الخمار فى ورقتين ، مقاس ١٧ × ٢١سم . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن كتاب يحيى النحوى قد ترجم فى القرن الرابع أو قبل ذلك ، إذ عاش ابن الخمار فى القرن الرابع وأوائل الخامس .

وكتاب يحيى النحوى قد ألّفه سنة ٥٢٩ م كما يظهر من كلامه هو فى المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة رابه) . وأخذ فيه بجانب أفلاطون ، ضد أرسطو الذى استند إليه أبرقلس — و إن كان أبرقلس أفلاطونياً ، « وعقيب أفلاطون » (ديادوخس) ، إلا أنه فى هذه المسألة أخذ بمذهب أرسطو . واستعان فى ذلك بشروح « طيماوس » لأفلاطون وخصوصاً شرح فورفوريوس وشرح كلفنيوس تووروس Calvinius Taurus وشرح أبرقلس نفسه . كما أنه أفاد كثيراً من أفلوطين والاسكندر الأفروديسى . على أنه من الغريب ، كما لاحظ جودمان[١] — ألاّ يشير كاتب مسيحى مثل يحيى النحوى فى كتاب عن «قدم العالم» إلى « الكتاب المقدس » إلاّ إشارات عابرة (قارن صفحات ٦ ، ٧٥ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٢٢٩) لا تكاد تتصل بصلب الكتاب . ولعله إنما قصد إلى هذا قصداً : لأنه إنما يرد على فيلسوف وثنى ، فما كان له أن يستخدم أدلة منتزعة من كتاب لا يعترف به الوثنيون .

— ٣ —

مسائل فرقليس فى الأشياء الطبيعية

وهذه مسائل ثمان فى أمور طبيعية ، نسبت إلى « فرقليس » ولا ندرى من هو . هل هو أبرقلس ؟ لكننا بحثنا فى كتب أبرقلس ، وخصوصاً كتاب « العناصر الطبيعية » Στοιχείωσις Φυσική لأبرقلس[٢] ، فلم نجد فيه شيئاً من ذلك .

---

(١) فى انسكلوبيديا پولى — ڤيسوڤا جـ ١٧ ص ١٧٨٩ . اشتوتجرت سنة ١٩١٦ .

(٢) نشره وترجمه ألبرت رتسنفلد ، تيبنر ، ليپتسج سنة ١٩١٢ Procli Diadochi Lycii Institutio Physica, edidit et interpretatione Germanica Commentarioque instruxit Alb. Ritzenfeld

فإن كتاب أبرقلس فى « العناصر الطبيعية » يتألف من مقالتين تشتمل كل منهما على قضايا والبراهين عليها .

فالمقالة الأولى : تبدأ بتعريفات خاصّة بالأشياء « المتصلة » و « المتماسة » و « المتتالية » و « بدء الحركة » و « بدء المكان » و « السكون » .

ويتلو ذلك ٣١ قضية كلها تتصل بالحركة والاتصال والتتالى ، مشفوعة ببراهينها .

والمقالة الثانية : تبدأ بتعريفات خاصة بالأجسام وبالحركة فى المكان .

ويتلو ذلك ٢١ قضية منها :

١ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية هو بسيط .

٢ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية ليس مما يتحرك على الاستقامة ولا مما يتألف من هذه .

٣ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يشارك فى الثقل ولا فى الخفة .

٤ — لا شىء يضاد الحركة الدائرية .

٥ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يقبل الكون والفساد .

٦ — كل ما يتحرك على الاستدارة محدود .

٧ — الأجسام اللامتناهية فى المقدار لا متناهية فى القوة .

٨ — الأجسام المحدودة المقدار ليست لا محدودة فى القوة .

وهكذا ... ! كلها قضايا من هذا النوع ، لا يتعلق منها شىء بما ورد فى رسالتنا هذه فى الأشياء الطبيعية .

فهل تكون مما فقد من آثار أبرقلس ؟ أو هل تكون منتزعة من آثار له أخرى ؟ أو هل تكون لغير أبرقلس ؟

كل هذه أسئلة لم نهتد إلى جواب عنها(١) .

وهى مأخوذة أيضاً من نفس المخطوطة التى أخذت عنها حجج أبرقلس فى قدم العالم ، أى المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرية بدمشق .

---

(١) والأمر نفسه يقال عما ورد فى المخطوطة رقم ٥٣٩ شرقى مارش فى بودلى بأكسفورد نقلا عن الكتاب نفسه — فيما ورد — ونشرناه فى ملحق هذا الكتاب ؛ وهو ليس من «الطبيعيات الصغرى» .

— ٤ —

كتاب معاذلة النفس

أما هذا فكتاب منحول نحلته إحدى النسخ لأفلاطون ، ونحله سائرها لهرمس .

وأول من عنى بهذا الكتاب ريسكه I.I. Reiske فى ١٧٣٦ ، فترجم إلى اللاتينية القسم الأول منه اعتماداً على مخطوط مكتبة بلدية ليبتسج (فى ألمانيا) ، وهو المخطوط رقم ٢٩٧ | (٢٩) ورقة ٧٣ أ ، ٧٣ ب — ١١٥٥ أ[1] . ولكنه لم ينشر هذه الترجمة ولا تزال مخطوطة فى مكتبة بلدية ليبتسج .

ثم جاء فليشر H. L. Fleischer فترجم الكتاب إلى الألمانية بعنوان : *Hermes Trismegistes an die menschliche Seele* « هرمس المثلث العظمات فى مخاطبة النفس الإنسانية » ونشره فى « مجلة اللاهوت التاريخى[2] » حـ ١٠ (ليبتسج سنة ١٨٤٠) ص ٨٧ — ص ١١٧ . وفى سنة ١٨٧٠ نشر بالعربية وترجم إلى الألمانية القسم الوارد فى مخطوط ليبتسج بعد أن راجعه على مخطوط الفاتيكان رقم ١٨٢ عربى (ورقة ١٠٤ — ١٣٢) ونشر ذلك بعنوان :

Hermes Trismegistes an die menschliche Seele. Arabisch und deutsch, herausgegeben von Prof. Dr. H. L. Fleischer Leipzig, 1870.

ثم جاء أوتو بردنهيفر — ناشر كتاب « الخير المحض » أيضاً — فى سنة ١٨٧٣ فنشر الكتاب من جديد ، وترجمه إلى اللاتينية وزوده بتعليقات ، وختمه بملحق ببعض المصطلحات الفلسفية ومعانيها ونشر ذلك بعنوان :

Hermetis Trismegisti
Qui apud Arabes fertur,
De Castigatione Animae libellum
edidit, Latine vertit, adnotationibus illustravit
Otto Bardenhewer. Bonnae, 1873.

---

(١) ورد فى ص ٥٣٥ من فهرست نومن **Naumann** لمخطوطات مكتبة بلدية ليبتسج .

(٢) *Zeitschrift für die historische Theologie*

وقد ذكر بردنهيفر أنه يوجد للكتاب — فيما يعلم — خمس مخطوطات ، إلى جانب مخطوطتى ليبتسج والفاتيكان ، وهذه الخمس هى :

١ — مخطوط أبسالا (فهرست تورنبرج سنة ١٨٤٩ ص ٣١٢) برقم ٤٨٩ ورقة ٧٦ ب وما يليها .

٢ — مخطوط بون فى ألمانيا .

٣ — مخطوط أكسفورد ، مكتبة بودلى ، مجموعة هَنْت رقم ٥٨٩ ورقة ٥٠ إلى ١٦٩ ، وهو بخط سريانى (كرشونى) ولكن باللغة العربية .

٤ — باريس برقم ٩٣ ورقة ١٤٢ — ٢٠٣ ب ويقول زوتنبرج فيما كتبه إلى جلدميستر Gildmeister إن المخطوط يبدو أنه من القرن الخامس عشر ؛ و بعض الأوراق فى أوله ووسطه ثم القسم الأخير كله — مكتوب بخط أحدث .

٥ — ليدن برقم ١١٤٨ ڤارنر ورقة ٧١ ب — ١٩٧ .

والمخطوطان الأولان ناقصان ، أما الثلاثة الأخيرة فكاملة .

والكتاب يرد بعدة عنوانات :

١ — ففى ر هكذا : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٢ — وفى ع « : رسالة هرمس المثلث بالحكمة .

٣ — « ص « : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٤ — « و « : كتاب رسالة الحكيم هرمس المثلث بالحكمة .

ويختلف عنها ما يلى :

٥ — المخطوط ل هكذا : كتاب معاذلة النفس لأفلاطون .

٦ — « ك « : رسالة ازسطيطاليس الحكيم الفاضل ، و يدعى زجر النفس .

و يرجّح بردنهيفر العنوانات الثلاثة الأولى ، كما يرجّح نسبتها إلى هرمس ، لأن أغلبية المخطوطات تشير إلى ذلك ، ولأن مخطوط ر أقدمها ، بينما ل الذى ينسبها إلى أفلاطون هو أحدثها . و يضيف إلى هذا دليلين :

(الأول) ماذكره حاجي خليفة (حـ ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) : « زجر النفس لهرمس الهرامسة ، مختصر على فصول . أوّله : الحمد لمفيض العقل الخ » .

(الثانى) ما أشار إليه السمعانى فى « المكتبة الشرقية الكليمنتية الفاتيكانية » (III, 1. p. 283, n. 25) وهو أن أبا البركات يشير فى كتاب « مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة » إلى هذا فيقول : « الفاضل هرمس الحكيم له رسالة يخاطب فيها النفس تشتمل على حكم فلسفية وعظات روحانية ومقاييس عقلية ، أبوابها أربعة عشر ، وتسمّى رسالة المعانى » .

ولهذا يرى بردنهيڤر أن الرسالة إنما هى لهرمس .

وعنده أن مؤلفها لا بد أن يكون عربياً شرقياً ، ولكن لا يتضح له ما إذا كان مسلماً أو مسيحياً ، أو يهودياً . ويشير إلى أن ريسكه تردد بين هذه الآراء . أما فليشر فقال : « إن مضمون الكتاب يدل على كاتب مسيحى مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمانوية ، أو الثيوصوفيا الشرقية عامة ؛ والأسلوب واللغة يؤيدان ذلك » (ص ٨ من مقدمته) . ولكن بردنهيڤر يرى من غير اليسير أن ينسب الكتاب — أو كله على الأقل — إلى كاتب مسيحى :

(أولاً) لأن فيه مواضع تعارض العقائد المسيحية .

(وثانياً) أنه على الرغم من وجود مواضع (فصل ٣ : ٥ — ٦ ، راجع «إنجيل يوحنا» : ١٥ ؛ أصحاح ٢ : ٩ الخ) تذكر بمواضع من « الكتاب المقدس » بعهديه القديم والجديد ، فإن هذه المواضع من الندرة وضعف الصلة بعبارات « الكتاب المقدس » بحيث لا تنهض دليلاً كافياً .

ولهذا يشك بردنهيڤر فى إمكان نسبتها إلى كاتب مسيحى ؛ ويرى أن من الواجب أن تنسب إلى كاتب مسلم ذى اطلاع على العلوم اليونانية . وله على هذا دليلان :

الأول : ما ورد فى الفقرة قبل الأخيرة من الفصل السادس : « لأنه قد يمكن أن يخلى الرجل زوجته فتنقطع علاقته منها ، ولا يمكنه . . . » (ص ٨٢ س ١٠ من كتابنا هذا) فهذا أمرٌ يقرّه المسلم ولا يقرّه المسيحى .

الثانى : أن الفصل ١ فقرة ٧ ، والفصل ٨ فقرات ٦ — ٨ فيها آثار لعلم الكلام الإسلامى (ص XVI من مقدمة بردنهيفر) .

أما عن موطن المؤلف فإن فليشر يرى أن الأسلوب واللغة « يومئان إلى مصر » ؛ ولكن بردنهيفر يرى أن هذه القضية فى حاجة إلى فضل تأييد ، لأن تاريخ العربية ليس من الوضوح بحيث يدلّنا على المواطن التى أُلِّفت فيها الكتب .

لكن متى عاش المؤلف ؟ إن حاجى خليفة توفى سنة ١٠٦٩ ﻫ (= ١٦٥٨ م) . وتوفى قبله أبو البركات لأنه عاش فى القسم الأول من القرن الثامن (الرابع عشر الميلادى) وابن أبى أصيبعة توفى قبلهما ، فى سنة ٦٦٨ ﻫ (= سنة ١٢٧٠ م) ؛ ومعنى هذا أن المؤلف عاش قبل منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) . على أنه يبدو أن مخطوط (= الفاتيكان) أقدم من تاريخ حياة ابن أبى أصيبعة بكثير ، مما يجعلنا نتقدم بسن المؤلف إلى ما قبل القرن السابع الهجرى .

تلك هى النتائج التى انتهى إليها هؤلاء الباحثون فى هذا الكتاب .

وعندنا أن رأى فليشر فى تحقيق من هو مؤلف الكتاب أقرب إلى الصواب :

(أولا) لأن الحجة الأولى من حجج بردنهيفر الخاصة بتخلية الرجل زوجته ، ليست مقنعة ، إذ فى وسع المسيحى أيضاً أن يتصور إمكان أن يخلى الرجل زوجته وتنقطع علائقه منها ، خصوصاً وهو يضع ذلك فى عبارته هنا على نحو يشعر بأنه وإن كان ممكناً فهو عسير ؛ ولا يخطر فى بال المسلم أى عسر فى هذه المسألة . وإذن فكلامه يشعر بأنه يرى حرجاً أو عسراً فى أن يخلى الرجل زوجته ، وهذا الحرج أو العسر من الطبيعى أن يصدر عن مسيحى ، لا عن مسلم .

(ثانياً) أن ما أشار إليه من مواضع (ص٥٦ — ص٥٨ ، ص٩٠ — ص٩١) ليس فيها بالضرورة آثار لعلم الكلام الإسلامى ، بل هو من كلام المطلعين على الفلسفة ، لا علم الكلام بخاصة ، لأنه كلام فى الأنيات والماهيات والأجرام والعناصر وجرم الفلك والأنوار الصافية وجوهر النفس وعالم الكون والفساد والحركات الفلكية — وكل هذه أمور تتصل

بالفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة ، ولا تتصل — إلا صلة واهية بعيدة — بعلم الكلام الإسلامى .

ولهذا لا نرى رأى بردنهيڤر .

فهل نرى رأى ڤليشر كما هو ؟ أى أن مؤلفها كاتب مسيحى على اطلاع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمانوية والثيوصوفيا الشرقية عامة ؟

نحن أميل إلى أن نعدّ الكتاب من العهد الهلينى المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر اليونانى المتأخر ، وأن كاتبه ليس بالضرورة نصرانياً ، بل يمكن أن يكون وثنياً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية ؛ فالكتاب إذن يدخل فى باب « الأدب الهرمسى » littérature hermétique الذى انتشر انتشاراً هائلا و بغير أسماء أصحابه ، بل نسب إلى هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ، وذلك فى فترة انحلال الفكر القديم .

ونحن ننشره هنا عن تسعة مخطوطات ذكرناها ص ٥١ ، وسنصف بالتفصيل خمسة منها .

— ٥ —

كتاب الروابيع

والكتاب الأخير فى مجموعتنا هذه هو كتاب الروابيع المنسوب إلى أفلاطون .

وهو كتاب منحولٌ قطعاً ، وفى علم الصنعة أى الكيمياء القديمة التى يراد منها تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة ، وخصوصاً إلى معدن الذهب . وقد زعم واضعه أنه لأفلاطون ، و بشرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة . ولهذا نرى ثابت بن قرة يتوجه بالأسئلة إلى أحمد بن الحسين بن جهار بختار ليكشف غوامض ما ورد فى كتاب أفلاطون ، فيتمنع أحمد ، ثم ما يلبث أن يلبى رغبة ثابت .

وصاحب الكتاب يورد فيه أسماء كلها خيالية : فيزعم أن لأفلاطون تلميذاً يسمى أومانيطس (ص١٢٢) وأن له كتاباً يسمى « ديالغون » وفيه مقالات يشير هنا إلى السابعة

منه (ص ١٢١) ويذكره مرة أخرى (ص ١٢٨) على أن فيه أشكالا ، وأنه ردّ فيه على إبّرخس الفلكي المشهور ، كما يذكر أبلنيس النجار (ص ١٢٨) و بطلميوس القلوذى (ص ١٢٨) ؛ كما يذكر تلميذاً آخر لأفلاطون باسم غلوقن ، والاسم مأخوذ من محاورات أفلاطون ، ولكنه ينسب إليه هنا كلاماً فى علوم الصنعة (ص١٥٣) ، كما يورد ذكر أهل لوذيا وهم جماعة من محاورى اليونانيين (ص١٧٧) و يورد لهم آراء فى التنن والتلطيف إلخ . وكل هذا يدلّ على أن واضع الكتاب لم يكن بارعاً حتى فى تزييف عمله . ولعلّه لم يكن يعنيه شيء من هذا ، لأنه كان بصدد ما هو أهم وهو استنبات الذهب كما تستنبت النباتات !

وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية فانتشر انتشاراً واسعاً جداً . و يرى برتلو أن هذه الترجمة اللاتينية تمت حوالى سنة ١٢٠٠[١] . و يوجد من الترجمة اللاتينية المخطوطات التالية[٢] :

١ — دجبى Digby رقم ٢١٩ ، من أواخر القرن ١٦ ، ورقة ١٢٠ — ١٤٣ .

٢ — سان ماركو رقم XVI,2 من القرن ١٤ ، ورقة ٤٣ — ٤٦ .

٣ — سان ماركو XVI,3 ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢٩١ — ٣٠٣ .

٤ — مكتبة جامعة بولونيا Bologna برقم ١٣٨ ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢١٦ ب — ٢٢١ ب .

٥ — مكتبة جامعة بولونيا أيضاً برقم X, ٢٧٠ من القرن ١٥ أو ١٦ ، ورقة ١٨٥ ا .

هذا وقد نشر ل . زتنر[٣] الترجمة اللاتينية سنة ١٦٦٠ . ومن الذين تناولوه بالبحث : برتلو فى « الكيمياء فى العصور الوسطى » (حـ ١ ص ٢٤٧ — ص ٢٤٨) ، واشتينشنيدر (« الترجمات العربية عن اليونانية » ص ٢٧) ، وثورنديك (« تاريخ السحر والعلم التجريبى » حـ ٢ ط ٢ ص ٧٨٢ — ص ٧٨٣) ، و پاول كراوس « جابر بن حيان» (حـ٢

(١) Berthelot (1893) II, 398 ؛ وراجع Lippman (1919), p. 480

(٢) راجع لين ثورنديك « تاريخ السحر والعلم التجريبى » جـ ٢ ص ٧٨٢ ؛ ط ٢ ، نيويورك سنة ١٩٢٩ : L. Zetner, in *Theatrum Chemicum*, Argentorati MDCLX, vol. V, p. 101-190:
Platonis quartorum cum commento Hebuhabes Hamed explicatus ab Hestole.

ص ٥١) . أما برتلوفيرى أن الكتاب « كتاب يهودى » . أما اشتينشنيدر فذكر مخطوطى الكتاب (ليدن برقم ١٤٣١ ، ومنشن برقم ٦٤٩) وأنه شرحه أبو العباس أحمد بن الحسين على هيئه حوار مع ثابت بن قرّة ، وقال إن هذا الشارح مجهول ، واسمه شبيه باسم عيسى ابن صهر بخت مترجم جالينوس واسم سُبُخْت (سويرس سُبُخْت) . وفى نهاية المقالتين الثانية والثالثة وفى أول الرابعة يذكر اسم اسطوميناس المترجم . ويرى كراوس أن اسم ثابت ، وإن كان مشكوكاً فيه ، فإنه يدعو إلى الظن بأن أمثال هذه الكتب المنسوبة إلى أفلاطون كانت منتشرة فى دوائر الحرانيين فى بغداد .

وسنفرد لهذا الكتاب دراسة خاصة فى بحث عن « أفلاطون المنحول فى العربية » .

— ٦ —

وصف المخطوطات

(ا) مخطوط كتاب « الخير المحض » :

رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس بليدن

١ — مجلد صغير مغلف بغلاف خفيف ، يقع فى ٢٩ ورقة قبلها ورقة بيضاء .

٢ — الخط نسخى قديم كبير واضح ، ولكن الحبر باهت نوعاً ما ، ولكنه على ذلك واضح يقرأ بكل سهولة . خال من علامات الضبط والإعراب .

٣ — طول المكتوب فى الصفحة ١٢½ سم ، عرض السطر ٩ سم ؛ عدد الأسطر فى الصفحة ١٣ سطراً . مقاس المجلد ١٢٫٨ سم × ١٦٫٨ سم .

٤ — يبدأ هكذا بغير صفحة عنوان :

« بسم الله الرحمن الرحيم — وما توفيقى إلاّ بالله

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس

فى الخير المحض — قال

كل علّة أوّلية فهى أكثر فيضاً على معلولها .. » .

٥ — ينتهى هكذا : « .. غير الواحد الحق الأول ، مبدع الوحدانيات ، مفيد غير مستفيد كما بيّنا . والسلام . تمّ ما وجد من هذا العرض . والحمد لله أولاً وآخراً كما هو أهله ومستحقه . وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين » .

٦ — ورد التاريخ فى آخرها هكذا : « وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة » .

ووردت مقابلة فى آخره هكذا : « بلغ مقابلته معى الأربعاء رابع عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وخمسائة و بمنزلى للفصلين ... (غير مقروء) الأخيرين » . وتحتها وردت كلمة : « للطبيب » !

٧ — على المخطوطة هوامش صغيرة قليلة أوردناها فى مواضعها .

٨ — ورد فى بعض المواضع تصحيحات على صلب النص نفسه بقلم أسود غامق جرى على الكلمات الباهتة ، و بعض التصحيحات غير وجيهة ، و بعضها الآخر أخذنا به حسبما نبهنا فى الهوامش .

(ب) مخطوط كتاب « الروابيع »

المخطوط رقم ٦٤٩ عربى فى منشن بألمانيا

١ — يقع فى مجلد مقاس ١٧٫٨ × ٢٥٫٢سم ، مسطرة الصفحة ٢٥ سطراً عرض السطر ١٢٫٢سم ، طول المكتوب ١٨٫٤سم . عدد الأوراق ٣٩ يتلوها ورقة بيضاء .

٢ — الخط نسخى ، قليل النقط جداً ؛ « قال » مكتوبة بالأحمر دائماً لاستهلال كلام أفلاطون أو كلام أحمد بن الحسين بن جهار بختيار ، أو كلام ثابت بن قرة . والخط واضح ، لولا إهمال النقط .

٣ — الصفحة الأولى : ورد فيها :

(ا) عنوان باللاتينى هكذا **Dialogus de Alchymia Platoni adscriptus** ، أى : « محاورة فى الكيمياء منسوبة إلى أفلاطون » — والعنوان من وضع مفهرس المكتبة . و إلى جواره الرقم 840 وتحته 115 .

(ب) « العلم علمان : علم الأبدان وعلم الأديان » — وردت مكررة مرة ثانية ، وورد نصفها الأول مكرراً أيضاً فى الصفحة عينها .

(حـ) فى مواضع متفرقة من الصفحة ورد : « يا على » فى داخل دائرة ، « المنة لله تبارك » ثم كلمات بالفارسية : « درين زمانه رفيقى كه خال له ملك » .

٤ — يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . كتاب الروابيع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت ا < بن قرة > » والكلمات الناقصة مقطوعة عند التجليد .

٥ — فى المجلد كتابان : « كتاب الروابيع من ورقة ١ ب إلى ٣٦ ا ، ثم رسالة صغيرة لأحمد بن على الاسنابادى من ورقة ٣٦ ب إلى ٣٩ ب .

وتنتهى الرسالة الأولى هكذا . « تم الرابع من أرابيع أفلاطون ، وتم به الكتاب . والحمد لله وحده » .

والرسالة الثانية تبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . قال الإمام فخر الشريعة قدوة الحكماء إمام المحققين أحمد بن على الاسنابادى قدس الله روحه : لما كانت العقول متطابقة والألباب متوافقة على أن العلم أفضل السعادات وأكمل الكمالات ، وأن أصحابه أحسن الناس شعاراً ... »

وتنتهى هكذا : « هذا هو العلم اللاهوتى العظيم الذى لايعلمه إلا الله تعالى والراسخون فى العلم والحمد لله رب العالمين » .

وهى رسالة فى الإلهيات الكونية .

٦ — المخطوط بغير تاريخ ، ولكن يظهر أنه قديم . وقد ذكر قدمنشتاد Widmanstad والكتاب كان ضمن مكتبته ، أن هذا المخطوط كان ضمن مكتبة الفاتيكان[١] .

---

(١) يوجد من هذا الكتاب مختصر فى عشر ورقات فى المخطوط رقم ١٤٣١ فى ليدن بعنوان : « كتاب شرح الروابيع التى لأفلاطن شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار بمسألة ثابت بن قرة الحرانى فى الصنعة الروحانية والعلم الإلهى » ؟ وواضح من المخطوط أن هذا الوضع منه غير كامل . وقد راجعناه على المخطوط الأصلى ، مخطوط منشن ، وأثبتنا الاختلافات المهمة .

(ح) مخطوطات كتاب « معاذلة النفس »

— ١ —

المخطوط رقم ٤٦ عربى بالمكتبة الأهلية بباريس

(ص)

١ — مخطوط يتضمن الرسائل التالية :

(١) ورقة ٣ ب — ٥٦ ب : أمثال سليمان بن داوود من « العهد القديم » .

(٢) ورقة ٥٧ ا — ١٨٠ ا : كتاب قوهلت وهو « الخطاب الجامع » المنسوب إلى سليمان من أسفار « العهد القديم » أيضاً .

(٣) ٨٠ ب — ٨٨ ب : « وصية لقمان الحكيم لولده عند مماته » .

(٤) ٨٨ب — ٩٠ ا : «يسير من قول يشوع بن شيراخ الحكيم ، وصية أيضاً لولده» .

(٥) ٩٠ ب — ٩٢ ب : « وقال سقراط الحكيم لولده فى حسن الخلق . . . » ووصايا لتلاميذه وتحذيرات من نوائب الزمان .

(٦) ٩٣ ا — ١١٨ ب : مقتطفات « من كلام الحكماء ، إذ جمعنا الورد من الشوك ربحاً للسامعين » ، ويشمل ٤٧ قطعة .

(٧) ١١٩ ا — ١٤١ ب : « خبر القديس الجليل زوسيما » وسيرة الطوبانيين .

(٨) ١٤٢ ا —٢٠٣ ب : « رسالة هرمس الحكيم الفاضل فى معاتبة النفس ... » وهى رسالتنا هذه .

(٩) ٢٠٤ ا — ٢١٤ ب : « موعظة الكهنة التى تقرأ فى الرابع والعشرين من هتور لأبونا القديس أنبا ساويرس أسقف الأشمونين المعروف قبل رهبانيته بأبوالبشر ابن المقفع الكاتب المصرى » .

وهذه كلها بخط واحد ومن ورق واحد ؛ ولـكن المجلد يتضمن إلى جوارها مجموعة أخرى مجلدة معها و يفصل بينهما ورقتان بيضاوان . وهذه المجموعة الأخرى تتضمن :

(١٠) ٢١٧ ب — ٢٨٤ ب : «أخبار سكندس الحـكيم وسبب خرسة (ص : خرصة) لسانه عن الـكلام إلى حين مماته بسلام الله آمين ! » ثم ما كتبه فى اللوح للملك (هادر يانوس) وحكمه وما جرى له فى أيام حياته . وفيها مواضع ناقصة بيضاء .

٢ — المخطوط مسيحى ، ليس فيه تاريخ ، ولـكنه ورد فى آخر الرسالة الأولى تمليك هكذا : « هـذا الـكتاب المبارك ملك صليب ابن القس وهبه الأزور ، اشتراه ليقرى (ليقرأ) فـيه » .

٣ — بالصفحة ١٣ سطراً ، مقاس المكتوب فى الصفحة ١٣ × ٥ ر ٨ سم تقريباً ، وحجم الورق ١٨ × ١٣ سم ؛ والخط نسخى كبير واضح منقوط غالباً ، خالٍ من الضبط ؛ والورق قديم سميك .

٤ — المخطوط جيد ، وهو عندنا خير المخطوطات كلها .

— ٢ —

المخطوط رقم ٤٨١١ بالمـكتبة الأهلية بباريس

(س)

١ — هذا المخطوط يتضمن :

(١) ١ ب — ٥٦ ب : « كتاب البستان وقاعدة الحـكماء وشمس الآداب » وهو مختارات من أقوال بعض الحـكماء ومن الأخبار والأمثال ومحاسن الآداب : سليمان (١٤) ، أفلاطون (١٦) ، ذيوجانس (٥ ب) ، أرسطاطاليس (٥ ب) ، سقراط (٥ ب) ، هرمس (٦ ب) ، أركوسيس (١٠ ب) ، فيثاغورس (١١٢) ، قس بن ساعدة (١٢ ب) ، جالينوس (مختارات من كتابه فى أخلاق النفس ١١٤ — ١١٦) ، اغريغوريوس (١١٦) ، سلوانيس (١١٦) دمقراطس (١٨ ب) ، بطليموس (١٤٨) ، كسرى

(٤٩ ب) ، وتتوارد أقوالهم في مواضع عدّة ، فضلاً عن أقوال عديدة غير منسوبة إلى قائليها .

(٢) ٥٧ ا — ٧٩ ب : مختارات أخرى من كلام الحكماء ، ويتلوها تفسيرها ، وهي حكايات منسوبة إلى فلاسفة دون تعيين أسمائهم ، ثم تأويل لمغزاها . يقول في آخرها : « كمل ما وُجِد من كلام الحكماء قبطياً فسّر عربياً بدير القديس أنطونيوس ، صلاته معنا » (٧٩ ب) . ثم كلمة دعاء للناسخ قال فيها : « اذكر يا رب عبدك الحقير بشارة جرجس ، واسأل كل من اطلع عليه أن يدعو له بغفران الخطايا والذنوب ، بشفاعة الشهداء والقديسين » .

وهذه الرسالة هي رقم ٦ في المخطوط رقم ٤٩ بالمكتبة الأهلية بباريس الذي وصفناه قبل هذا .

(٣) ٨٠ ا — ١٢٩ ب : « رسالة مقسومة إلى هرمس الحكيم في معاتبة النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ... » — وهي رسالتنا هذه . وآخرها : « تم وكمل رسالة هرمس الحكيم بخير ، والسبح لله دائماً أبداً » .

(٤) ١٣٠ ا — ١٤٩ ا : وصايا إلى ولد .

(٥) ١٤٩ ب — ١٥٣ ا : « فصول مختارة من الكتاب الذي ألفه الوزير الأهوازي ونعته بروضة العقول والأفكار ، ونزهة الأسماع والأبصار ، ويعرف بكتاب القلائد والفرائد (ص : الفرائض) » .

(٦) ١٥٣ ب — ١٧٦ ا : حكايات عن بعض القديسين المصريين ومواعظ ، وآخرها ناقص ويتلوه أبيض يشمل معظم الصفحة والصفحة التالية .

(٧) ١٧٧ ا — ١٨٨ ا : أقوال لبعض الأنبياء والحكماء : مار إسحٰق (١٧٧ ا — ١٨٨ ا) ، وفي آخرها : « تمت الرسالة الثالثة من كلام مار إسحق في الزهد والرهبنة » .

(٨) ١٨٨ ب — ١٩٤ ا : « من كلام زين بن سمعون طنبوته في الرهبنة » . وفي آخره : « تمت الرسالة الثانية من كلام مار اسحٰق » .

(٩) ١٩٤ ب — ٢٠٧ ب : « الرسالة الثالثة من كلام مار اسحٰق فى الزهد تأليف حنون بن عمر بن يوحنا بن الصلت » .

(١٠) ٢٠٨ أ — ٢١٠ ب : « قال بعض الآباء المكرمين ... » ، و« ألفاظ مختارة من منطق الحكماء والفلاسفة » .

٢ — خاتمة الفراغ منه هكذا : « وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك فى يوم الأحد المبارك السابع عشر من شهر برموده القبطى سنة ألف وأربعمائة وأربعين للشهداء الأطهار ، رزقنا الله بمقبول طلباتهم غفران خطايا . آمين ! كيريا ليصون ! آليلويا ! » . وهذه السنة توافق سنة ١٧٢٣ ميلادية ، و سنة ١١٣٧ هـ

٣ — المخطوط قبطى ، كثير التحريف والتصحيف ، قليل العناية بالضبط .

٤ — يتفق مع مخطوط ص (باريس عربى ٤٩) اتفاقاً تاماً ولعله نقل عنه أو كان أصلهما واحداً ، ولم يختلفا إلاّ فى مواضع نادرة أشرنا إليها فى الهوامش .

٥ — مسطرته بين ١٢ و ١٤ سطراً ؛ والخط ثلث كبير ، منقوط ، والعنوانات بالأحمر ؛ ويظهر أن ناسخه هو المذكور فى ورقة ٧٩ ب ، أى بشارة جرجس ، وإن لم يذكر ذلك صراحة هنا ولا فى الخاتمة . ومقاس المكتوب فى الصفحة ١٧ ½ × ١٠ ½ سم ، ومقاس الورق ٢٢ × ١٦٫٠ سم ، والورق غليظ جيد .

— ٢ —

المخطوط رقم ٢٩٧ [W. K. 29]

فى ليبتسج بمكتبة البلدية (ع)

Bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis

١ — يتضمن هذا المخطوط ثلاث رسائل :

(١) ١ ب — ٦٣ ب : « كتاب من حواشٍ على مزامير داود ، إخراج ابن الفضل » ويتضمن مواضع مستخلصة من بعض المزامير يتلوها تفسير مسيحى .

(٢) ١٦٤ ا — ٦٩ ب : فى منافع طبية وغيرها .

(٣) ٧٣ ب — ١٥٥ ب : « رسالة هرمس المثلث بالحكمة » فى ستة فصول .

٣ — المخطوط يتضمن ١٥٥ ورقة (والأوراق من ٧٠ إلى ٧٢ بيضاء) ، بخط نسخى .

— ٤ —

المخطوط رقم ٤٨٩ فى أبسالا

(هـ)

١ — يتضمن هذا المخطوط ما يلى :

(١) ١ — ٣١ : « رد جواب على بابا رومية الذى أرسله مع باطشتا تلميذه إلى الأب السيد البطريرك يواكيم بمدينة دمشق ، وصنفه تلميذه الأب السيد المطران كير أنسطاسيوس المرمنيتى ، مطران مدينة طرابلس وصور وصيدا و بيروت وما يليها » .

(٢) ٣١ — ٤٨ : رسالة فى تنصير اليهود ، ناقصة من أولها ، كتبت سنة ١٧٥٦ م

(٣) ٦٠ ب — ١٧٦ ا : « رسالة عقلية أنشأها بولص الراهب والقديس الفاضل الكامل أسقف صيدا الأنطاكى » ؛ وفى آخرها تاريخ نسخها سنة ١٧٥٦ م .

(٤) ٧٦ ب حتى نهاية المخطوط : « كتاب رسالة الحكيم هرمس المثلث الحكمة »

٢ — المخطوط فى ٩١ ورقة ، ١٦ سطراً بخط نسخى متوسط ولكنه واضح .

— ٥ —

المخطوط رقم ١٨٢ فى الفاتيكان (روما)

١ — رقمه القديم ١٥٣ الفاتيكان ، ورقمه الحديث ١٨٢ . وهو أشتات مجموعة فى مجلد واحد .

(ا) كتاب الطب الروحانى لمحمد بن زكريا الرازى ، وقد نشره باول كراوس فى

« رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » فى القاهرة سنة ١٩٤٠ اعتماداً على هذا المخطوط ويقع من ورقة ١ ب — ٤٦ ب .

(ب) « كتاب تهذيب الأخلاق تأليف الحكيم الأجلّ الفاضل أبى زكريا يحيى بن عدىّ » — وفى الهامش عند هذا الموضع بنفس القلم : « ذكر أن مصنّفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم » . ويقع من ورقة ٤٧ ب — ١٠٣ ا ، وينتهى هكذا : « وهذا حين يختم القول فى تهذيب الأخلاق . والحمد لواهب العقل ، والسبح والمجد له دائماً أبداً . وكان الفراغ من نقله نهار يوم الخميس الخامس عشر من شهر أمشير سنة ألفو (اقرأ : ألف) وسبعة عشر للشهداء الأطهار . وناقله المسكين بخطاياه ... » .

فتاريخ نسخ هذه الرسالة هو سنة ١٠١٧ للشهداء وهى تقابل سنة ١٣٠٠ ميلادية وسنة ٧٠٠ هجرية . ولما كانت مكتوبة بنفس الخط الذى كتبت به رسالة هرمس ، فلابد أن يكون هذا التاريخ هو أيضاً تاريخ نسخ رسالة هرمس .

ورسالة يحيى بن عدى هذه قد طبعت فى بيروت سنة ١٨٦٦ ، وفى القاهرة سنة ١٨٩١ م وسنة ١٣١٧ هـ ؛ ونشرها جرجس فيلوثيوس عوض فى القاهرة سنة ١٩١٤ . ونوه بها الأب لويس شيخو فى « أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى المنعقد فى باريس سنة ١٨٩٧ » القسم الثالث ص ١٢٥ . راجع بروكلمن GAL الملحق حـ ١ ص ٣٧٠ .

(حـ) رسالة هرمس الحكيم فى معاتبة النفس . وقد بتر المخطوط عند أوائل الفصل السادس ؛ وبهذا انتهى المخطوط الحقيقى الأصلى . ولكن أضيف إليه بعد ذلك ما يلى :

(ى) حكم أولها : « كان سليمان أعظم الملوك ، وفى كبره أمكن قلبه نساؤه . — حين ابتلى أيوب بأولاده وماله لم يقو عليه الشيطان ، لكن جلب عليه السلاح الذى أطغى به آدم ؛ فقالت له امرأته : جدّف على الله ومت ؛ فلم يقبل مشورتها ... » وتقول من « كتاب عمّار البصرى » — وتستغرق ورقة ١٣٣ — ويتلوها (برقم ١٣٣ أيضاً) تتمة كلام أوله : « وكأنكم لا تسمعون ! ما للأطفال يسلبون وكأنكم راقدون ! ما للشبان ينهبون وأنتم لا تتعظون ! ما للشيوخ يذهبون وكأنكم مخلدون ... » ويستمر حتى ١٣٨ . وهذا القسم

مقحم لأن الـكلام يتصل من نهاية ١٣٣ حتى أول ١٣٩ . ويتلو ذلك (فى ترقيم المخطوط ورقة ١٣٤) مقتطفات « من جملة رسالة القس القديس يوحنا القانونى إلى الأب سويرس بطريرك أنطاكية » وتتضمن أقوالاً لبعض القديسـين وحكايات وبعض كلام يوحنا الذهبى الفم ، وينتهى ذلك عند نهاية ورقة ١٤٠ب . ثم يتلو ذلك حكم وأقوال القديسين أيضاً منهم « يوحنا الذهبى الفم » (هكذا ورد اسمه فى المخطوط فى هـذا الموضع ورقة ١٤١ ب س ١ ، وهو الأصحّ — من الناحية العربية — من قولهم : « يوحنا فم الذهب ») . ثم ترد رسالة كتبها « بعض الآباء إلى تلميذ له ترك الديارات وأقام بالمدينة برهة » وتستمر من ورقة ١٤٤ ب حتى ١٤٥ ب . ثم خطبة وموعظة للقديس مارى أفرام السريانى » وتستمر حتى ١٤٧ ب ، ثم « اعتراف بصلاة » له أيضاً من ١٤٨ ا إلى ١٥٠ ب ؛ ثم « عظة فى الورع » له أيضاً من ١٥٠ ب إلى ١٥٣ ب . ثم يتلو ذلك : « دعاء وصلاة وابتهال من قول كيرلس من بطاركة الإسكندرية » وإلى جوار عنوانها كتب : « ليست هذه الصلاة للراهب الصينى ، والظاهر أنها مستنبطة من كلام كيرلس وصلاته » . ويقع من ١٥٤ ا إلى ١٥٨ ا . ويتلو ذلك « رسالة كتبها القديس نيكس إلى بعض الإخوة » وتستغرق ثلثى ص ١٥٨ ب . ويتلوها « صلاة وعظة للقديس مارى يعقوب ، أسقف مدينة سروج » وتستمر من نهاية ١٥٨ ب حتى أول ١٦٢ ا . ويتلوها «صلاة داود بن ايسّا لأجل خطيئته» ورقة ١٦٢ ا حتى ورقة ١٦٣ وبذلك انتهى المخطوط دون ذكر تاريخ ولا ناسخ .

٣ — فى نهاية المخطوط ورقة رسم فيها إطار ورسم ليكون نموذجاً للصفحة الأولى من مخطوط : أين يكتب عنوان الـكتاب ، ثم مؤلفه ثم يرسم مَنْ كُتِب . والنموذج قبيح ضئيل الحظ من الفن ، ولـكنه يمثل مرحلة من مراحل تزيين أوائل المخطوطات المسيحية .

٤ — تبتدئ رسالة هرمس هكذا : « بسم الله ضابط الـكل . نبتدئ — بمعونة الرب سبحانه — بكتب رسالة هرمس الحـكيم الفاضل . معاتبة النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ، وحضها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلوية ، وقسرها عن مايؤذيها ويوقعها ، وحضها على مافيه استقامتها وصلاحها . وأوضح الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك .

« بسم الله الخالق والحى الناطق . أول الرسالة . يا نفس تصوّرى وتمثّلى ما أنا مورده لك من المعانى العقلية ... »

وكما قلنا انقطع المخطوط عند قوله فى الفصل السادس : « يا نفس ! إن الأصناف الشريفة ترد من عالمها إلى عالم الطبيعة ورود مختبرة له . فإذا استعملَتْ الآلات التى تشافه بها الطعوم والروائح والمبصرات » . وها هنا ينتهى المخطوط فى القسم المتصل بهذه الرسالة .

وخط هذه الرسالة نسخى كبير واضح جداً ، خال من الشكل .

وتتفق قراءتها مع ع (مخطوط ليبتسج ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧) تمام الاتفاق كما هو واضح من الجهاز النقدى . ولهذا فقيمتها فى تثبيت النص ليست كبيرة .

وتاريخها كما قلنا هو تاريخ رسالة (حـ) أى سنة ١٠١٧ للشهداء ، وتعادل سنة ٧٠٠ هـ وسنة ١٣٠٠ م .

وبهامشها تصحيحات قليلة عن نسخ أخرى .

ومسطرة هذه الرسالة اثنا عشر سطراً ، وطول السطر ٩ سم ، وطول المكتوب فى الصفحة ١٢سم . والورق غليظ جيد . وعليه ترقيم بالحروف القبطية وآخر حديث بالأرقام الأفرنجية . وعنوانات الفصول والنقط بين الجمل مكتوبة بالحبر الأحمر .

— ٧ —

وقد زودنا هذه النشرة بعدة فهارس :

١ — فهرس بالمواضع المتناظرة بين كتاب « الخير المحض » وكتاب « الثاؤلوجيا » لأبرقلس حتى يتسنى بيان الأصول التى أخذ عنها كتاب « الخير المحض » . وفى عزمنا أن نترجم كتاب « عناصر الثاؤلوچيا » لبرقلس هذا من اليونانية إلى العربية ، وهنالك نتناول مذهب برقلس الفلسفى بالتفصيل ، ونعرّج على نفوذه الفعلى فى أفكار ومذاهب الفلاسفة المسلمين .

٢ — فهرس بالمصطلحات الواردة فى كتاب « الخير المحض » ونظائرها الواردة فى الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب ، حسب نشرة روبرت استيل ، وهى أحدث نشراته .

٣ — فهرس بالمصطلحات الواردة فى كتاب « حجج برقلس فى قدم العالم » ونظائرها فى الأصل اليونانى ، ثم مقابلاتها اللاتينية فى ترجمة جسير مرتشلّو التى ترجع إلى عصر النهضة .

وقد أردنا بفهارس المصطلحات هذه أن نسهم فى البحث عن المصطلح الفلسفى الإسلامى وأصوله اليونانية ونظائره اللاتينية فى العصور الوسطى .

وفى اعتقادنا أن هذه النصوص تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الإسلامى ، جانب الأفلاطونية المحدثة التى ثبتت للمشائية الأرسطية وزاحمتها فى فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين فى العصر الوسيط م؟

ليدن ، منشن
باريس ، روما } صيف ١٩٥٣ — سنة ١٩٥٤
دمشق

عبد الرحمن بدوى

كتاب
الإيضاح فى الخير المحض
لأرسطوطاليس

ل = مخطوط ليدن برقم ١٤٣٤ (= رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس)

ب = نشرة أوتو بردنهيفر فى Otto Bardenhewer فى فريبرج إم بريسجاو سنة ١٨٨٢

[١١] بسم الله الرحمن الرحيم   وما توفيقى إلاّ بالله

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس
فى الخير المحض

— ١ —

قال : كُلُّ عِلّةٍ أوّلية فهى أكثر فيضاً على معلولها من العلّة الكلية[1] الثانية . فإذا رفعت < العلّة[2] > الكلية الثانية قوّتها عن الشىء ، فإن العلّة الكلية الأولى لا ترفع قوتها عنه ، وذلك أن < العلّة[2] > الكلية الأولى تفعل فى معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلّة الكلية الثانية التى تليه . فإذا فعلت العلّة الثانية التى تلى المعلول لم يستغنِ فعلُها عن العلّة الأولى التى فوقها . و إذا فارقت < العلّة[2] > الثانية المعلولَ الذى يليها لم تفارقه العلّة الأولى التى فوقها ، [١ ب] لأنها علّة لعلّته . فالعلّة الأولى إذن أشدُّ علّة للشىء من علّته القريبة التى تليه .

ونحن مُمَثِّلون ذلك بالأنيّة والحى والإنسان ، وذلك أنه ينبغى أن يكون للشىء[3] أنّيةٌ أولاً ثم < يكون > حياً ثم إنساناً : « فالحىّ » هو علّة الإنسان القريبة ، و « الأنية » هى علته البعيدة : « فالأنية » أشدّ علَّة[4] للإنسان من « الحى » ، لأنها علَّة لـ « حى[5] » الذى هو علَّة للإنسان[6] . وكذلك إذا جعلت النطق علّة للإنسان[6] ، كانت الأنية أشدّ علَّة للإنسان[6] من النطق لأنها علّة لعلّته . والدليل على ذلك < أنه > إذا رفعتَ « القوة الناطقة » عن الإنسان لم يبق إنساناً و بقى حيًّا متنفّساً حسّاساً ؛ و إذا رفعتَ عنه « الحى »

---

(١) ص : الثانية الكلية . وقد أثبتها ـه كما ترى ، وهو أوضح لهذا أخذنا بتصحيحه .
(٢) العلة : أضافها ـه .
(٣) يصححه بردنهيڤر : الشىء ، ولا داعى لهذا التصحيح .
(٤) فوقها تصحيح بخط حديث : علية . ص : الانسان .
(٥) ص : لا علة للحى .
(٦) ص : الإنسان .

[١٢] لم يبق حيًّا ويبقى أنّياً[١] ، لأن الأنية لا ترتفع عنه ، ويرتفع « الحى » لأن العلّة لا ترتفع بارتفاع معلولها ؛ فيبقى الإنسان أنّياً : فإذا[٢] لم يكن الشخص إنساناً كان حيواناً ، وإن لم يكن حيواناً كان أنّياً فقط .

فقد بان ووضح أن العلّة الأولى البعيدة أكثر إحاطة وأشدّ علّة للشىء من علّته القريبة[٣] . من أجل ذلك صار فعلُها أشدَّ لزوماً للشىء من فعل علّته القريبة . وإنما صار هذا على هذا لأن الشىء إنما ينفعل أوّلاً من القوة البعيدة[٤] ، ثم ينفعل ثانياً من القوة التى هى دون الأولى ، والعلّة < الأولى[٥] > قد تُعين العلّة الثانية على فعلها ، لأن كُلَّ معلولٍ علّة تفعله العلّة الثانية والعلّة الأولى[٦] أيضاً لكنها[٧] تفعله بنوع آخَر أعلى وأرفع [٢ ب] . وإذا رفعت العلّة الثانية < عن[٥] > معلولها لم تفارقه العلّة الأولى ، لأن فعل العلّة الأولى أعظم وأشدّ لزوماً للشىء من فعل عِلّته القريبة . وإنما ثبت معلول العلّة الثانية بقوة العلة الأولى ، وذلك أن العلّة الثانية إذا فعلت شيئاً أفاضت العلّة الأولى التى فوقها < على ذلك الشىء من قوّتها ، فتلزمه[٨] > لزوماً شديداً وتحفظه .

فقد بان ووضح أن العلّة الأولى هى أشدُّ علّةً للشىء من علّته القريبة التى تليه ، وأنّها تفيض قوتها عليه وتحفظه ، ولا تفارقه مفارقة علّته القريبة ، وقد تبقى فيه وتلزمه لزوماً شديداً على ما بيّنا وأوضحنا .

٢ — باب آخر

كل أنّية بحق إمّا تكون أعلى من الدهر وقبله ، وإمّا [١٣] مع الدهر ، وإما بعد

(١) أنياً — نسبة إلى أنية — أى : موجوداً .

(٢) ص : وإذا .

(٣) يضيف ب : ومن — ولا داعى إلى هذا .

(٤) هكذا يصححها ب اعتماداً على الترجمة اللاتينية a virtute !cngirqra ؛ وفى المخطوط : القريبة .

(٥) أضافها ب .

(٦) فى النص تصحيح بخط أحدث هكذا : لأن لكل معلول علة .

(٧) ص : لأنها (ب) .

(٨) أضافه ب ، إذ فى اللاتينى : super illam rem de virtute sua, quare adhaeret illud

الدهر وفوق الزمان . أمّا[1] الأنّية التى قبل الدهر فهىَ العلة الأولى لأنّها علة له ؛ وأما < الأنية[2] > التى مع الدهر فهى العقل ، لأنه الأنيـة الثانية[3] ؛ وأما الأنّية التى بعد الدهر وفوق الزمان فهى النفس ، لأنها فى أفق الدهر سفلاً وفوق الزمان . — والدليل على أن العلة الأولى قبل الدهر بَيِّنٌ[4] ، وذلك[5] أن الأنّية فيه مستفادة ؛ ونقول : كل[6] دهر أنية ، وليس كل أنية دهراً — فالأنية أكثر < سعة[2] > من الدهر . والعلة الأولى فوق الدهر ، لأن الدهر معلول منها ، والعقل[7] يحاذى[8] الدهر ، لأنه ممتدٌّ معه ولا يتغيّر ولا يستحيل . والنفس لاصقة مع الدهر سُفْلاً ، لأنها أسفل تأثيراً من العقل ، ومن[9] فوق الزمان [٣ ب] لأنها علة الزمان .

٣ — باب آخر

كل نفس شريفة فهى ذات ثلاثة أفاعيل : فعل نفسانى ، وفعل عقلى ، وفعل إلٰهى . فأما الفعل الإلٰهى فإنها تدبّر الطبيعة بالقوة التى فيها من العلة الأولى . وأما فعلها العقلى فإنها تعلم الأشياء بقوة العقل التى فيها . وأما الفعل النفسانى فإنها تحرّك الجرم الأوّل وجميع الأجرام الطبيعية لأنها هى علة حركة الأجرام وفِعْلِ الطبيعة . و إنما فعلت النفسُ هذه الأفاعيل لأنها مثالٌ من القوة العالية ، وذلك أن العلة الأولى أبدعت أنّية النفس بتوسط العقل ، ولذلك صارت النفس تفعل فعلاً إلٰهياً . فلما أبدعت العلة الأولى [٤ ا] أنيّةَ النفس صيّرتها كسِياق[10] العقل يفعل العقل فيها أفاعيله ، فلذلك صارت النفس العقلية تفعل فعلاً عقلياً .

---

(١) يصححها ب : وأما — ولاداعى لهذا التصحيح .
(٢) أضافه ب .
(٣) فى الأصل قبل التصحيح : وأما التى مع الدهر فهى العقل لأنه أنيته الثانية التى بعد الدهر وفوق الزمان ...
(٤) كتبها ب : بعينه — ولا معنى لها ؛ فصححناها كما ترى . وفى ص : تعينه ، بينة .
(٥) يصححه ب : فذلك — وهو تصحيح غير وجيه .
(٦) يضيف ب : ونقول < إن > كل .. — ولا داعى لهذه الإضافة إذ الكلام يستقيم دونها .
(٧) ص : والعال تحاذى الدهر ...
(٨) كتبها ب : يجارى — ولعل الصواب كما أثبتنا ، وكما يدل عليه الرسم فى المخطوط .
(٩) أى : والنفس من فوق الزمان .
(١٠) يصححها ب: كبساط — ولا داعى لهذا التصحيح ، والسبب أنه قرأها : كنساق ، كنشاق(!)

فلما نالت النفسُ تأثيرَ العقل صارت أدنى فعلاً منه فى تأثيرها فيما تحتها ، وذلك لأنّها لا تؤثر فى الأشياء إلاّ بحركةٍ ، أعنى أنه[(١)] لا يقبل ما تحتها فعلَها إلاّ أن تحرّكه ؛ فلهذه العلّة صارت النفس تحرك الأجرام ، فإن من خاصّة النفس أن تحيى الأجسام إذا فاضت[(٢)] عليها قوّتها وتسدّدها أيضاً إلى الفعل الصواب .

فقد وضح الآن أن النفس ذات أفاعيل ثلاثة ، لأنها ذات قوىً ثلاثة : قوة إلٰهية ، وقوة[(٣)] عقلية ، وقوة ذاتية — على ما وصفنا و بيّنا

٤ — باب آخر

إن أوّل الأشياء [٤ ب] المبتدعة الأنّية ، وليس من ورائها مبتدع آخر ، وذلك أن الأنّية فوق الحسّ وفوق النفس وفوق العقل . وليس بعد العلّة الأولى أوسع ولا أكثر معلولات منها ، ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدعة كلّها وأشدّها اتحاداً . و إنما صارت كذلك لقربها من الأنية المحضة الواحد الحق الذى ليس فيه كثرة من الجهات[(٤)] . والأنية المبتدعة — و إن كانت واحدة — فإنها تتكثر أعنى أنها تقبل الكثير ؛ و إنما صارت كثيرة لأنها ، و إن كانت بسيطة ليس فى المبتدعات أبسط منها ، فإنها مركّبة من نهاية ولانهاية ؛ وذلك[(٥)] أن كل ما كان منها يلى العلّة الأولى فهو عقل تام كامل غاية[(٦)] فى القوة ، وسائرُ [٥ ا] الفضائل والصور العقلية فيه[(٧)] أوسع وأشدُّ كلية ، والأسفل منه[(٨)] فهو عقلٌ أيضاً ، إلاّ أنه دون ذلك العقل فى التمام والقوة والفضائل . وليست الصور

---

(١) ص : لأنه .

(٢) كتبها ب : أفاضت — ولا داعى لهذا ، إذ فى المخطوط كما أثبتنا .

(٣) وقوة عقلية : أضافها فى الهامش بخط آخر .

(٤) يصححها ب : « الجهات الأشخاص » — ولا معنى لهذا وفى اللاتينى esse puro et uni vero in quo non est multitudo aliquorum modorum : الأنية المحضة الواحدة الحقة التى ليس فيها كثرة من الجهات ألبتة .

(٥) ص : فلذلك ، والتصحيح عن ب .

(٦) يريد ب تصحها : فى غاية القوة — ولا داعى لهذا .

(٧) ص : فيها (والتصحيح عن ب) .

(٨) ص : منها (ب) .

العقلية فيه[١] أوسع كسعتها فى ذلك العقل . والأنية المبتدعة الأولى عقلٌ كلها ، إلاّ أن العقل فيها[٢] يختلف بالنوع الذى ذكرنا ، فلما اختلف العقل ، صار هناك صور[٣] عقلية مختلفة . وكما أن الصورة الواحدة إذا اختلفت فى العالم السفليّ حدث منها أشخاص لا نهاية لها فى الكثرة — كذلك الأنّية الأولى المبتدعة : لما اختلفت ظهرَتْ الصُّوَرُ[٤] التى لا نهاية لها ، إلاّ أنها و إن اختلفت فإنها لا يتباين [٥ ب] بعضها من بعض كمباينة الأشخاص ، وذلك أنها تتحد من غير تفاسد ، وتتفرق من غير تباين ، لأنها واحدٌ ذات كثرة وكثرةٌ واحدانية[٥] .

والعقول الأُوَل تفيض على العقول الثوانى الفضائلَ التى تنال من العلّة الأولى ، < و >[٦] تنسلك[٧] الفضائل فيها إلى أن تبلغ آخرها . والعقول العالية الأول التى تلى العلّة الأولى تؤثر الصور[٨] الثابتة القائمة التى لا تدثر فلا تحتاج إلى إعادتها مرةً أخرى[٩] . وأما العقول الثوانى < فتؤثر الصور المائلة الزائلة كالنفس فإنها من تأثير العقول الثوانى[١٠] > التى تلى الأنّية المبتدعة سفلاً . و إنما كثرت الأنفس بالنوع بالذى به تكثّرت العقول ، وذلك أن أنية النفس أيضاً ذات نهاية ؛ وما كان منها سفلاً فغيرُ متناهٍ . فالأنفس التى تلى العقل تامّة

---

(١) ص : فيها (والتصحيح عن ب) .

(٢) ص : فيه (ب) .

(٣) ص : صورة (ب) .

(٤) ص : ظهر الصورة .

(٥) ص : واحدانية . ويصححها ب : وحدانية ، ونحن نفضل بقاءها كما هى ، لأنها صورة قديمة مأخوذة مصدراً صناعياً من : « واحد » .

(٦) الواو أضفناها .

(٧) ص : ينسلك (بغير نقط) ؛ ويصححها ب : وتسلك — والأرجح ما أثبتنا .

(٨) ص : الصورة .

(٩) ص : آخرة . وفى ب : فتحتاج — وهو غلط .

(١٠) فتؤثر الصور المائلة . الثوانى : ناقص فى المخطوط ، وأورده ب فى ترجمة ركيكة فأصلحناها ؛ [illegible] هكذا : intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, [illegible] sicut est anima. ipsa namque est ex impressione intelligentia

كاملة [قليلة الميـل والزوال[1]] . والأنفس التى تلى < الأنية[2] > سفلاً هى فى التمام والميلان[3] دون < الأنفس[4] > العالية . والأنفس العالية تفيض بالفضائل ، التى تقبل من العقل ، على الأنفس < السفلية[5] > . وكل نفسٍ تقبل من العقل قوةً أكثر فهى على التأثير أقوى ، ويكون المؤثر فيها ثابتاً باقياً ، وتكون حركته حركة[6] مستديرة متصلة . وما كان منها قوةُ العقل فيــه أقل[7] ، يكون فى التأثير دون الأنفس الأُوَل ، ويكون المؤثر منها ضعيفاً مستحيلا داثراً . إلاّ أنه ، وإن كان كذلك ، فإنه يدوم بالـكون .

فقد استبان لِمَ صارت الصور[8] العقلية كثيرة ، وإنمـا هى أنية واحدة مبسوطة ، ولِمَ صارت الأنفس كثيرة ، بعضها أقوى من بعض ، وأنيتها واحــدة مبسوطة[9] لا خلاف فيها .

٥ — باب آخر

إن العــلة الأولى أعلى من الصفة . وإنما عجزت الألسُن عن صفتها من أجل وصف أنيّتها لأنّها فوق كل علة واحدة . وإنما وُصِفَتْ العلل[10] الثوانى التى استنارت من نور العلة الأولى ، وذلك أن العلة التى تنير أوّلاً تنير معلولها ، وهى لا تستنير[11] مِنْ نورٍ آخر

---

(١) وردت ثم رمج عليها المصحح بخط آخر .

(٢) أضافها ب ؛ وفى التصحيح على النسخة : العقل .

(٣) يريد ب تصحيحها : فى التمام والـكمال (!) — ولا ندرى لماذا يريد تصحيحها هكذا مع أنها فى الترجمة اللاتينية التى نشرها (ص ١٦٨ س ٧ — س ٨) هى كما فى النص العربى المخطوط هكذا : animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et *declinatio* sub animabus superioribus.

(٤) أضافها ب ، وهى مفهومة من السياق بغير حاجة إلى ذكرها .

(٥) أضافها ب .

(٦) ص : حركته جزء له مستديرة (!)

(٧) فى الصلب : أكثر ، وفى الهامش : أقل .

(٨) ص : الصورة .

(٩) ص : مبسوط .

(١٠) يريد ب تصحيحها هكذا : بالعلل — بمعنى أن العلة الأولى إنما توصف بواسطة العلل الثوانى — وليس هذا قصد المؤلف هنا ؛ فالتصحيح غير وجيه ، لهذا أثبتنا النص على حاله كما يدل الـكلام الوارد بعده ، وإلا لناقض جميع ما يقوله بعد ذلك .

(١١) ص : وهى تستبين من نور آخر .

لأنّها هى النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأوّل وحده يفوت الصفةَ . وإنما كان كذلك[1] لأنه ليس فوقه علة يُعرَّف بها . وكل شىء إنما يعرَّف ويوصف من تلقاء علته . فإذا كان الشىء علةً فقط وليس بمعلول ، لم يُعْلَمَ بعلة أولى ولا يوصف لأنه أعلى من الصفات ؛ [١٧] وليس[2] يبلغه المنطق ، وذلك أن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواسّ — والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنّها علة لها ، فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم[3] والفكر والعقل والمنطق ؛ فليست إذاً بموصوفة .

وأقول[4] أيضاً : إن الشىء إمّا أن يكون محسوساً فيقع تحت الحواس ؛ وإمّا أن يكون متوهّماً فيقع تحت الوهم ؛ وإما أن يكون ثابتاً قائماً على حالٍ واحدة لا يتغير فيكون معقولاً ؛ وإما أن يكون متغيراً داثراً[5] واقعاً تحت الكون والفساد فيكون واقعاً تحت الفكرة . والعلة الأولى فوق الأشياء العقلية الدائمة ، [٧ ب] وفوق الأشياء الداثرة ولذلك لا تقع عليها الحواسُّ ولا الوهم[6] ولا الفكرة ولا العقل ؛ وإنما يُستدلُّ عليها من العلة الثانية وهى العقل . وإنما تسمى باسم معلولها < الأول[7] > بنوع أرفع وأفضل ، لأنّ الذى للمعلول[8] هو للعلة أيضاً إلا أنه بنوعٍ أرفع وأفضل وأكرم ، كما بيّنا .

٦ — باب آخر

العقل جوهر لا يتجزّأ . وذلك أنه إن كان ليس بعظَمٍ ولا بجسمٍ ولا يتحرك — فلا محالة أنه لا يتجزأ . وأيضاً فإن كل متجزّئ إما أن يتجزأ بالكثرة ، وإما فى العِظَم ،

---

(١) ص : ذلك (والتصحيح عن ب) .
(٢) ص : يبلغها .
(٣) ص : الحس والوهم من العقل والمنطق فليست ...
(٤) مصححه فى المخطوط بقلم حديث : ونقول أيضاً .
(٥) ص : دايراً .
(٦) ص : الحواس والأوهام ولا ... (والتصحيح عن ب) .
(٧) ناقصة وأضافها ب .
(٨) ص : المعلول هو العلة ... — وهو تحريف لا يؤدى معنى ؛ وقد أثبته ب على هذا التحريف .

وإما فى حركته[١] ؛ فإذا كان الشىء على هذه الحال ، كان تحت الزمان ، لأنه إنما يقبل التجزئة [٨ ا] فى زمانٍ . وليس العقل داخلا[٢] تحت الزمان ، بل هو مع الدهر ، فلذلك صار أرفع وأعلى من كل جسم وكل كثرة . إن ألفيت فيه كثرة فإنما تُلفى فيه[٣] موحدة كأنها شىء واحد . فإذا كان العقل على هذه الصفة لم يقبل التجزئة ألبتة . والدليل على ذلك رجوعُه إلى ذاته ، أعنى أنه لا يميز[٤] مع الشىء المميز ، فيكون أحد طرفيه نابياً[٥] من الآخر . وذلك أنه إذا أراد علم الشىء الجسمانى[٦] الممتدّ امتدّ معه وهو ثابت قائم على حاله لأنها صورة لا يضيق[٧] عنها شىء ، وليست الأجرام كذلك .

والدليل أيضاً على أن العقل ليس بجرم ولا يتجزأ — جوهره وفعله : فإنهما[٨] شىء واحد . والعقل كثير من تلقاء الفضائل [٨ ب] الآتية إليه من العلة الأولى . وهو ، وإن تكثر بهذا النوع ، فإنه ما قرب من الواحد صار واحداً لا ينقسم . والعقل لا يقبل التقسيم لأنه أولُ مُبدَعٍ أُبْدِعَ من العلة الأولى : فالوحدانية[٩] أوْلى به من الانقسام .

فقد صَحَّ أنَّ العقل جوهر ، ليس بعظم ولا جسم ، ولا يتحرك بنوع من أنواع الحركة الجسمانية . ولذلك صار فوق الزمان ، كما بيّنّا .

٧ — باب آخر

كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته . إلا أنه يعلم ما تحته بأنه علة له ، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل . والعقل جوهر عقلى . فعلى نحو جوهره يعلم الأشياء التى يستفيدها من

---

(١) ص : حركة .

(٢) ص : داخل .

(٣) كتبها ب : موجودة — مع أنها فى المخطوط : موحدة — وهو الصواب .

(٤) مصححة بخط أحدث : يتميز .

(٥) ص : ثابتاً (والتصحيح عن ب) .

(٦) أوردها ب كما فى النص : المميز مميز معه ، رغم أنه يترجمها : wenn sie ein koerperliches, ausgedehntes Ding erkennen will, so dehnt sie sich so mit ihm aus بمعنى : الممتد ، يمتد

(٧) ب : يصيف (!) — ولا معنى لها .

(٨) ص : فإنها .

(٩) هكذا فى المخطوط بغير ألف بين الواو والحاء .

فوق ، والأشياء التي هو لها علة : فهو مميز [٩ ا] ما فوقه وما تحته ، ويعلم أن ما فوقه علة له ، وما تحته معلول منه . ويعرف علته ومعلوله بالنوع الذى هو عليه ، أعنى بنوع جوهره . وكذلك كل عالم : إنما يعلم الشيء الأفضل والشيء الأدنى الأرذل على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء . فإن كان هذا هكذا ، فلا محالة إذن أن الفضائل التي تتنزّل على العقل من العلة الأولى تكون فيه عقلية ، < وكذلك(١) الأشياء الجسمانية المحسوسة تكون فى العقل عقلية > . وذلك أن الأشياء التي فى العقل ليست الآثار بعينها ، بل هى علل الآثار . والدليل على ذلك أن العقل بعينه علة الأشياء التي تحته بأنه(٢) عقل فقط . فإذا كان(٣) العقل علة الأشياء بأنه عقل ، فلا محالة أن علل الأشياء فى العقل عقلية أيضاً .

فقد استبان [٩ ب] أن الأشياء فوق العقل وتحته قوة عقلية لأنه علة لها(٤) . وكذلك الأشياء الجسمانية مع العقل عقلية ، والأشياء العقلية فى العقل عقلية ، لأنه علة لعلتها(٥) ، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره : وهو أنه عقل — فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقلية كانت الأشياء أم جسمانية .

٨ — باب آخر(٦)

كل عقل إنما ثباته وقوامه فى الخير المحض ، وهى العلة الأولى . وقوة العقل أشدّ وحدانية من الأشياء الثوانى التي بعده لأنها لا تنال معرفته . وإنما صار كذلك لأنه علة لما تحته . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون : أن العقل مدبّر لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلٰهية [١٠ ا] التي فيه ، وبها يمسك الأشياء لأنه بها كان علة الأشياء . وهو يمسك

---

(١) وكذلك ... عقلية : ناقصة فى المخطوط ، وأوردها ب على أساس الترجمة اللاتينية :
et similiter res corporeae, sensibiles sunt in intelligentia intelligibiles.

(٢) مصححة بقلم آخر هكذا فى المخطوط : فإنه عقل فقط . فإذا كان ...

(٣) فى الأصل : فقط كان كان ، ثم أصلحت فى المخطوط نفسه كما ترى .

(٤) ب : بقوة عقلية وكذلك الأشياء . — وقوله : « علة لها » : زيادة فى الهامش بخط حديث .

(٥) ب : علة أنيتها — وفى المخطوط كما أثبتنا ، فلا ندرى من أين أتى بما كتب !

(٦) هـذا الباب نشره Haneberg فى Sitzungsberichte der K.bayerishen Akademie der Wissenschaften, jahrg. 186? فى المجلد الأول ص ٣٦٩ — ص ٣٧٠ .

جميع الأشياء التى تحته و يحيط بها ، وذلك أن كل ما كان أولاً للأشياء[١] وعلة لها فهو ماسك لتلك الأشياء ومدبّر لها ولا يفوته منها شيء من أجل قوّته العالية .

فالعقل إذن رئيس جميع الأشياء التى تحته وممسكها ومدبّرها ، كما أن الطبيعة تدبّر الأشياء التى تحتها بقوة العقل ؛ وكذلك العقل يدبر الطبيعة بالقوة الإلهية . و إنما صار العقل يمسك الأشياء التى بعده و يدبّر لها وتعلو[٢] قوّته عليها لأنها ليست بقوةٍ جوهرية له ، بل هى قوة القوى الجوهرية لأنه علة لها . والعقل يحيط بالأكوان الطبيعية وما فوق الطبيعة [١٠ ب] — أعنى النفس فإنها فوق الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلها . و إنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التى تعلو[٣] الأشياء كلها لأنها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء . والعلة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة لأنها مبدِعة لجميع الأشياء ، إلاّ أنها مبدعةُ العقل بلا توسُّط ، ومبدعةُ النفس والطبيعة وسائر الأشياء بتوسُّط العقل . — والعلم الإلهى ليس كالعلم العقلى ولا كعلم النفس ، بل هو فوق علم العقل وعلم النفس ، لأنه مُبْدِعُ العلوم . [١١ أ] والقوة الإلهية فوق كل قوةٍ عقلية ونفسانية وطبيعية[٤] لأنها علة لكل قوة ؛ والعقل ذو كلية لأنه أنية وصورة ، وكذلك النفس ذات كلية ، والطبيعة ذات كلية . وليس للعلة الأولى كلية ، لأنها أنية فقط . فإن قال قائل : لا بدّ من أن تكون لها كلية — قلنا : كليتها[٥] لا نهايتها ، وشخصها الخير المحض المفيض على العقل جميع الخيرات ، وعلى سائر الأشياء بتوسُّط العقل .

٩ — باب آخر

كل عقل فإنه مملوء صوراً ، إلا أن من العقول ما يحيط بصورٍ أكثر كلية ، ومنها ما يحيط بصورٍ أقلّ كلية . وذلك أن الصور التى فى العقول الثوانى السفلية بنوع جزئى هى

(١) يقرأها ب : الأشياء — ثم يصححها ، مع أنها واضحة فى المخطوط كما أثبت .
(٢) كذا فى المخطوط وهو الصواب ، وقد قرأها ب : تعلق (!) .
(٣) يصححها هانبرج هكذا : تعلق ، ويبقيها ب كما أثبتناها .
(٤) س : لأنها .
(٥) س : لا نهاية لها — وقد صححناها كما فعل هانبرج وبردنهيفر .

فى العقول الاوَل بنوع كلى[(١)] . [١١ ب] والصور التى هى للعقول الأوَل بنوع كلى هى فى العقول الثوانى بنوع جزئى . وللعقول الأول قوى عظيمة لأنها أشدُّ وحدانية من العقول الثوانى السفلية . وللعقول الثوانى السفلية قوى ضعيفة لأنها أقل وحدانيةً وأكثر تكثيراً[(٢)] وذلك أن العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقلُّ كميةً وأعظم قوة . والعقول التى هى أبعد من الواحد الحق المحض أكثر كمية وأضعف[(٣)] . فلما كانت العقول القريبةَ من الواحد الحق المحض أقل كمية[(٤)] عَرَضَ من ذلك أن تكون الصور التى تنبجس من العقول الأُوَل انبجاساً كلياً متوحّداً تنبجس[(٥)] من العقول الثوانى انبجاساً جزئياً متفرقاً .

[١٢ ا] ونختصر فنقول : إن الصور التى تأتى من العقول الثوانى[(٦)] هى أصعب انبجاساً وأشدُّ تفرقاً ؛ فلذلك صارت العقول الثوانى تلقى أنوارها على الصور الكلية التى فى العقول الكلية فتجزئها وتفرّقها لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصورتها إلا بالنوع الذى يقوى على نيلها ، أعنى بالتفريق والتجزئة . وكذلك كلُّ شىء من الأشياء إنما ينال ما فوقه بالنوع الذى يقوى على نيله ، < لا[(٧)] > بالنوع الذى عليه الشىء المنال[(٨)] .

١٠ — باب آخر

كل عقل يعقل أشياء دائمة لا تدثر ولا تقع تحت الزمان ، وذلك أنه إن كان العقل دائماً لا يتحرك ، فإنه علة لأشياء دائمة لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد . [١٢ب] وإنما صار العقل كذلك لأنه يعقل بأنيّته ، وأنيّته دائمة لا تستحيل ولا تتغيّر . فإن كان

---

(١) فى المخطوط . بنوع كلى [هى فى العقول الثوانى] والصور التى هى للعقول الأول .

(٢) ص : تكثير .

(٣) أثبتها ب : وأضعف < قوة > . — ولا داعى لهذه الزيادة .

(٤) أضاف ب هنا زيادات غريبة فأورد نصه كما يلى : أقل كمية وأعظم قوة عرض ...

(٥) عند هذا الموضع فى الهامش : تنبجس أى تنفجر .

(٦) أورد ب نصه — بخلاف نص المخطوط — هكذا : من العقول الأول للثوانى (!) — ولا ندرى ماذا دعاه إلى هذا !

(٧) لا : يضيفها ب ، لأنها فى اللاتينى **non per modum secundum quem est recepta**

(٨) ص : المثال (بالثاء المثلثة) .

هذا هكذا ، قلنا إن علة[١] الأشياء المستحيلة الواقعة تحت الـكون والفساد[٢] من علة جرمية زمانية ، لا من علة عقلية دهرية .

١١ — باب آخر

الأوائل كلها بعضها فى بعض بالنوع الذى يليق أن يكون أحدها فى الآخر ، وذلك أن فى الأنية الحياة والعقل ، وفى الحياة الأنية والعقل ، وفى العقل الأنية والحياة . إلاّ أن الأنية والحياة فى العقل عقلان ، والأنية والعقل فى الحياة حياتان ، والعقل والحياة فى الأنية أنّيتان . وإنما كان ذلك كذلك لأن كل أول من الأوائل إما أن يكون علّة ، وإما أن يكون [١٣ ا] معلولاً . فالمعلول فى العلّة بنوع العلّة ، والعلّة فى المعلول بنوع المعلول .

ونحن موجزون[٣] وقائلون : إن الشىء الـكائن فى الشىء بنوع علّة إنما يكون فيه بالنوع الذى هو عليه : مثل الحسّ فإنه فى النفس بنوعٍ نفسانى ، والنفس فى العقل بنوع عقلى ، والعقل فى الأنّية بنوعٍ أنّى ، والأنية الأولى فى العقل بنوع عقلى ، والعقل فى النفس بنوع نفسانى ، والنفس فى الحسّ بنوع حسّى . ونرجع فنقول : إن الحسّ والنفس فى العقل والعلّة الأولى بنوعٍ < وبنوعٍ[٤] > على ما بيّنا .

١٢ — باب آخر

كل عقل < بالفعل[٥] > فإنه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقلٌ ومعقولٌ معاً . فإذا كان العقل عاقلاً ومعقولاً ، فلا محالة أنه يرى ذاته . < فإذا رأى ذاته[٦] > علم أنه عقلٌ يعقل

---

(١) علة : يقترح ب جذفها .

(٢) فى نص ب هكذا : تحت الـكون والفساد فإنها تكون من جرمية ، أعنى من علة جرمية ... والنص كما أثبتنا نحن هنا .

(٣) فى النسخة تصحيح : موضحون . وفى اللاتينية et nos quidem abreviamus et dicimus (= ونحن موجزون وقائلون ...) — ويصححها ب : ونحن قاصرون .

(٤) وبنوع : يضيفها ب وفى اللاتينى : dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos

(٥) بالعقل : مصححة بقلم حديث مكان كلمة ، ولم يثبتها ب .

(٦) فإذا ... ذاته : أضافها ب على أساس اللاتينى : et quando videt essentiam suam

ذاته . فإذا علم ذاته علم سائر [١٣ ب] الأشياء التى تحته لأنها منه ، إلاّ أنها فيه بنوع عقلى . فالعقل[١] والأشياء المعقولة واحدٌ . وذلك أنه إن كان جميع[٢] الأشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه إذا علم < ذاته علم سائر الأشياء . وإذا علم[٣] > سائر الأشياء[٤] علم ذاته . وإذا علم الأشياء فإنما يعلمها لأنها[٥] معقولة . فالعقل إذن يعلم ذاته ويعلم الأشياء المعقولة معاً ، كما بيّنا .

١٣ — باب آخر

كلُّ نفسٍ فإن الأشياء الحسّية فيها لأنها مثالٌ لها ، والأشياء العقلية فيها لأنها عَلَمٌ[٦] لها . وإنما صارت كذلك لأنّها متوسطة بين الأشياء العقلية التى لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسّية المتحركة . فلما كانت النفس كذلك ، صارت تؤثر الأشياء الجرمية ، فلذلك صارت علّة الأجرام وصارتْ معلولة من العقل الذى قبلها . [١١٤] فالاشياء التى أثرت من النفس < هى[٧] > فى النفس بمعنى مثال[٨] ، أعنى أن الأشياء الحسية مثلتٌ على مثال النفس ، والأشياء التى تقع فوق النفس هى فى النفس بنوع مستفاد .

فإذا كان هذا هكذا ، عُدْنا فقلنا إن الأشياء الحسية كلها فى النفس بنوع علّة ، غير أن النفس علّة مثالية . وأعنى بالنفس القوةَ الفاعلة للأشياء الحسّية . إلاّ أن القوة الفاعلة فى النفس ليست هيولية ، والقوة الجرمية فى النفس روحانية ، والقوة المؤثرة فى الأشياء ذوات الأبعاد بلا بُعْدٍ . وأما الأشياء العقلية فى النفس فإنها بنوعٍ عرضى ، أعنى أن الأشياء العقلية التى لا تتجزأ هى فى النفس بنوعٍ يتجزأ ، والأشـياء العقلية[٩] والوحدانية هى فى النفس

---

(١) ص : والعقل .
(٢) فى أصل النص : « مع » ، والتصحيح فى الهامش .
(٣) ما بين القوسين أضافه ب .
(٤) الأشياء : مضافة فى الهامش .
(٥) ص : بأنها (والتصحيح عن ب) .
(٦) فى الهامش تصحيح : علة .
(٧) يضيفها ب لزيادة الإيضاح .
(٨) فى الهامش : مثال < لها > .
(٩) يريد ب حذف واو العطف .

[١٤ ب] بنوع تكثير ، والأشياء العقلية التى لا تتحرك هى فى النفس بنوع حركة .

فقد استبان أن الأشياء كلها — العقلية والحسية — فى النفس ، إلاّ أن الأشياء الحسّية الجرمية المتحركة هى فى النفس بنوعٍ نفسانى روحانى وحدانى ، وأن الأشياء العقلية المتوحّدة الساكنة هى فى النفس بنوع تكثير متحركة(١) ، كما بيّنا .

١٤ — باب آخر(٢)

كل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تامًّا . وذلك أن العلم إنما هو فعل <عقلى(٣)> . فإذا علم العالم ذاته ، فقد رجع بعلمه إلى ذاته ، و إنما يكون هذا هكذا ، إذا كان العالم والمعلوم شيئاً واحداً ، لأن علم العالم لذاته يكون منه و إليه : يكون منه بأنه عالم ، و إليه بأنه معلوم . وذلك أنه لما كان العلم علمَ العالم ، وكان العالم(٤) يعلم ذاته — كان [١١٥] فعله راجعاً إلى ذاته ، فجوهره راجعٌ إلى ذاته أيضاً . و إنما نعنى برجوع الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه لا يحتاج فى ثباته وقيامه إلى شىء آخر يقيمه ، لأنه جوهرٌ بسيطٌ مكتفٍ(٥) بنفسه .

١٥ — باب آخر

كل القوى التى لا نهاية لها متعلقة باللانهاية(٦) الأولى التى هى قوة القوى ، لأنها لا(٧) مستفادة أو ثابتة قائمة فى الأشياء الهويّة ، بل هى قوة(٨) الأشياء الهويّة ذوات الثبات(٩) . فإن قال قائل بأن الهويّة الأولى المبتدَعة ، أعنى العقل ، قوة لا نهاية لها —

(١) كذا فى المخطوط ، وهو الصواب . وب يقرؤها : تكثير حركة (!)

(٢) على هامش هذا الباب وردت فى الهامش : « حاشية : فعلى هذا يلزم أن يكون كل ما يعلم ذاته قد فعل وقبل ، فيلزم المحذور الذى تعرفه إذا قلنا إن البارى يعلم ذاته فكيف بر (... غير واضح) ! »

(٣) عقلى : ناقصة وأضافها ب إذ فى اللاتينى : non est nisi actio intelligibilis

(٤) العالم : أضافها ب .

(٥) ص : يكيف نفسه (والتصحيح عن ب) .

(٦) ص : متعلقة بأن لا نهاية للعلة الأولى .

(٧) لا : ناقصة وأضافها ب .

(٨) ص : قوته .

(٩) ص : الإثبات (ب) .

قلنا : ليست الهوية المبتدَعة قوة ، بل لها قوةٌ ما . وإنما صارت قوتها غير متناهية سفلا لا علواً لأنها[1] ليست بالقوة المحضة التي إنما هي قوة بأنها قوة ، وهي الأشياء[2] التي لا تتناهى نهاية [١٥ ب] سفلاً ولا عُلْواً . فأما الهوية الأولى المبتدعة ، أعني العقل ، فلها نهاية ولقوتها نهاية أيضاً ببقاء[3] علتها . وأما الهوية الأولى المبتدعة فهي اللانهاية[4] الأولى المحضة . وذلك أنه إن كانت الهويات القريبة[5] لانهاية لها من أجل استفادتها < من[6] > اللانهاية الأولى المحضة التي من أجلها كانت الهويات[7] ، وإن كانت الهوية الأولى هي التي جعلت الأشياء < التي[8] > لا نهاية لها ، فلا محالة أنها فوق اللانهاية[9] . وأما الهوية المبتدَعة الأولى ، أعني العقل ، فليست لا نهائية ، بل يقال إنها غير متناهية ، ولا يقال إنها هي التي لا نهاية بعينها . فالهوية الأولى إذن هي مقدار الهويات الأولى[10] العقليات والهويات الثواني الحسّيات ، أعني أنها هي التي ابتدعت [١٦ أ] الهويات وقَدَّرَتْها مقدارا ملائماً لكل هوية .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى المبتدِعة فوق اللانهاية . فأما الهوية الثانية المبتدَعة فإنها غير متناهية . والذى بين الهوية الأولى المبتدِعة وبين الهوية الثانية المبتدَعة لا نهاية . وسائر الفضائل[11] المفردة — < مثل[12] > الحياة والضياء وما أشبههما — فإنها علل

---

(١) ص : إلا أنها ليس .

(٢) يريد ب حذف : الأشياء .

(٣) ص : يكفى علتها (والتصحيح عن ب) .

(٤) ص : لانهاية (ب) .

(٥) ب : القوية .

(٦) من : ناقصة وأضافها ب .

(٧) ص : ألا نهايات — وقد صححها ب كما ترى لأنها فى اللاتينى **ab infinito primo puro propter quod sunt *entia*, et si**

(٨) أضافها ب .

(٩) ص : فوق لا نهاية .

(١٠) يريد ب تصحيحها : الأُوَل .

(١١) ص : وسائر الأفاعيل المفردة — والتصحيح عن ب لأنها فى اللاتينى **et reliquae bonitates simplices, sicut vita**

(١٢) مثل : ناقصة وأضافها ب .

الأشياء كلها ذوات الفضائل ، أعنى أن اللانهاية التى هى من(١) العلّة الأولى والمعلول الأوّل هى علّة كل حياة(٢) ، وكذلك سائر الفضائل المتنزّلة من العلّة الأولى على المعلول الأوّل(٣) أوّلاً وهو العقل ، ثم تتنزّل على سائر المعلولات(٤) العقلية والجسمانية بتوسّط العقل .

١٦ — باب آخر

كل قوة وحدانية فهى أكثر <فى> اللانهاية من القوة المتكثّرة ، [١٦ ب] وذلك أن اللانهاية الأولى <التى>(٥) هى العقل قريبةٌ من الواحد الحق المحض . فمن أجل ذلك صارت كل قوة قريبة من الواحد الحق المحض فاللانهاية فيها أكثر من القوة البعيدة منه . وذلك أن القوة إذا بدأت تتكثّر(٦) ، فإنها تهلك وحدانيتها . فإذا هلكت وحدانيتها ، هلكت(٧) لانهايتها التى كانت فيها . وإنما تفقد القوةُ اللانهايةَ من أجل تجزّئها . والدليل على ذلك القوة المتجزئة وأنها كلما اجتمعت وتوحّدت ، عظمت واشتدت وفعلت أفاعيل(٨) عجيبة ؛ وكلما تجزأت وانقسمت ، صغرت وضعفت وفعلت أفاعيل خسيسة .

فقد بان إذن ووضح أن القوة كلما قربت من الواحد الحق المحض اشتدت وحدانيتها ؛ وكلما اشتدت وحدانيتها(٩) كانت [١٧ ا] اللانهاية فيها أظهر وأبين ، وكانت أفاعيلها أفاعيل عظيمة عجيبة شريفة .

---

(١) ص : هى التى بين العلة — والتصحيح عن ب ، غير أنه ينقص تصحيحه : « التى » .

(٢) ص : حى — والتصحيح عن ب إذ فى اللاتينى causa omnis vitae

(٣) الأول : ناقصة وأضافها ب إذ فى اللاتينى súper causatum primum in primis

(٤) ص : المعلومات ب .

(٥) التى : ناقصة وأضافها ب .

(٦) ص : تكثر (بغير نقط) .

(٧) ص : هلكت وبدت ألا نهايتها التى ... (والتصحيح عن ب) .

(٨) ص : أفاعيلها (والتصحيح عن ب) .

(٩) ص : وحدانيته .

١٧ — باب آخر

الاشياء كلها ذات هويات[١] من أجل الهوية الأولى . والأشياء الحيّة كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذوات علم ، من أجل العقل الأول[٢] . وذلك أنه إن كانت كل علّة تعطى معلولها شيئاً ، فلا محالة أن الهوية[٣] الأولى تعطى معلولاتها[٤] كلها الهوية . وكذلك الحياة تعطى معلولاتها الحركة ، لأن الحياة هى انبجاسٌ ينبجس من الهوية الأولى الساكنة الدائمة وأول حركة . وكذلك العقل يعطى معلولاته العلم ، وذلك أن كل علم حق إنما هو من العقل ، والعقل هو أول عالم [١٧ ب] كان ، وهو المفيضُ العلمَ على سائر العلّامة[٥] .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى ساكنة وهى علّة العلل ، و إن كانت تعطى الأشياء كلها الهوّية فإنها تعطيها بنوعِ إبداعٍ . وأما الحياة الأولى فإنها تعطى ما تحتها الحياةَ لا بنوع إبداع ، بل بنوع صورةٍ . وكذلك العقل : إنما يعطى ما تحته — من العلم وسائر الأشياء بنوع صورةٍ ، لا بنوع إبداعٍ ، لأنّ نوع الإبداع إنما هو للعلّة الأولى وحدها .

١٨ — باب آخر

إن من العقول ما هو عقل إلٰهى لأنه يقبل من الفضائل الأُوَل التى تنبجس من العلّة الأولى قبولاً كثيراً ، ومنها ما هو عقلٌ فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأُوَل إلا بتوسط العقل الأول .

ومن النفس ما هى نفس [١٨ ا] عقلية لأنها متعلقة بالعقل ، ومنها ما هى نفسٌ فقط . — ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفسٌ تدبّرها وتقوم عليها ، ومنها ما هى أجرامٌ طبيعية

---

(١) ص : هيويات .

(٢) ص : الأولى .

(٣) ص : الهيوية .

(٤) ص : ملعولاتها .

(٥) العـلّامة : الموجودات العالمة .

< فقط[١] > لا نفس لها . وإنما صار هذا هكذا ، لأنه ليس الشرح[٢] العقلى كله ولا النفسانى كله ولا الجرمى[٣] كله متعلقاً بالعلة التى فوقه[٤] ، إلا ما كان منه تامًّا كاملا فإنه هو الذى يتعلق بالعلة التى فوقه ، أعنى أنه ليس كل عقلٍ متعلقاً بالفضائل الآتية من العلة الأولى إلا ما كان منها عقلاً تامًّا أوّلاً[٥] كاملا ، فإنه يقوى على قبول الفضائل المتنزلة[٦] من العلة < الأولى[٧] > والتعلق بها لشدّة وحدانيته . وكذلك أيضاً ليست كل نفس متعلقةً بالعقل إلاّ ما كان منها تامًّا كاملا < وأشدّ[٨] مع العقل فإنها تتعلق بالعقل وهو العقل التام > . وكذلك أيضاً ليس كل جرم طبيعى ذا نفسٍ إلاّ ما [١٨ ب] كان منها تامًّا كاملا كأنه منطقى[٩] . وعلى هذه الصفة تكون سائرُ المراتب العقلية وبهذا القياس .

١٩ — باب آخر

إن العلة الأولى تدبِّر الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط[١٠] بها وذلك أن التدبير لا يُضْعِف وحدانيتها العالية على كل شىء ، ولا يوهنها ، ولا تمنعها[١١] وحدانيتها المباينة للأشياء من أن تدبر الأشياء . وذلك أن العلة الأولى ثابتة قائمة بواحدانيتها المحضة دائماً ، وهى تدبر الأشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوّتها واستطاعتها .

وأما الخير الأول فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضا واحداً ؛ إلا أن كل واحد

---

(١) فقط : ناقصة وأضافها ب .

(٢) الشرح = النظام ، الترتيب = τάξις ، وقد وردت فى « أثولوجيا » وفى « رسالة العلم الإلهى » المنسوبة إلى الفارابى والمأخوذة من « تساعات أفلوطين » بهذا المعنى أيضاً .

(٣) ص : الحيونى ، والتصحيح عن ب أخذاً من اللاتينى : neque corporea tota — أو لعل العربى هو الصواب ، ويكون الأصل هو : الحيوانى .

(٤) ص : فوقه ... منها تاماً ...

(٥) أولا : ناقصة وأضافها ب .

(٦) ص : المفبدلة (!) والتصحيح عن ب ؛ وتقرأ كذلك : المتبذلة .

(٧) الأولى : ناقصة وأضافها ب .

(٨) وأشد ... التام : ناقصة فى المخطوط ، وأضافها ب عن اللاتينى .

(٩) ص : تاماً وكذلك أيضاً ليس كأنه منطيق (والتصحيح عن ب) .

(١٠) ص : تحيط — ويصححها ب تخلط . المبتدعة : ناقصة وأضافها ب .

(١١) يضيف : ب ولا يمنعها <جوهر> وحدانيتها .

من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان [١٩ ا] على نحو كونه وأنيته . والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوعٍ واحد ، لأنه إنما هو خير بأنيته وهويته وقوّته بأنه خير ، والخير والهوية شيء واحد . فكما صارت الهوية الأولى هوية وخيراً نوعاً واحداً ، صارت تفيض الخير على الأشياء فيضاناً واحـداً ، ولا تُفيض على بعض الأشياء أقل وعلى بعضها أكثر ، وإنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل . وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل(١) الخيرات بالسواء ، بل بعضها يقبل أكثر من بعض ، < وذلك من أجل عظم جودها(٢) > .

ونعود فنقول : إن كل فاعلٍ يفعل بأنيته فقط فليس بينه وبين مفعوله(٣) وصلة ولا شيء آخر متوسّط . وإنما كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول زيادة على الأنية ؛ أعنى أنه إذا كان الفاعل والمفعول بآلة ولا(٤) [١٩ ب] يفعل بأنيته وببعض صفاته ، وكانت أنيته مركبة — فذلك الفاعل يفعل(٥) بوصلة بينه وبين مفعوله ويكون حدّ الفاعل مبايناً(٦) لفعله ولا يدبّره(٧) تدبيراً صحيحاً ولا مستقصياً . فأما الفاعل الذى ليس بينه وبين فعله وصلةٌ ألبتة — فذلك الفاعل فاعلٌ حقاً ومدبّر حقاً يفعل الأشياء بغاية الإحكام الذى لا يمكن أن يكون من ورائه إحكامٌ آخر ، ويدبّر فعله بغاية التدبير ، وذلك أنه يدبِّر الشيء بالنوع الذى يفعل ، وإنما يفعل بهويّته < فبهويّته(٨) > أيضاً يدبِّر . من أجل ذلك صار يدبِّر ويفعل بغاية الفعل والتدبير الذى لا اختلاف فيه ولا اعوجاج .

وإنما اختلفت الأفاعيل والتدبير مِنْ قِبَل العلل الأولى < بحسب استحقاق القابل(٩) > .

---

(١) ص : تلق (والتصحيح ب) .
(٢) أضافها ب عن الترجمة اللاتينية .
(٣) ص : معلوله (والتصحيح عن ب) .
(٤) ص : لـكن يفعل (والتصحيح عن ب) .
(٥) ص : ينفعل (والتصحيح عن ب) .
(٦) ب : منايباً — ولعل الصواب ما أثبتنا . وفى ص بنقطة واحدة على النون بعد الميم .
(٧) ص : يدبر .
(٨) فبهويته : ناقصة وأضافها ب كما تقتضيه الترجمة اللاتينية .
(٩) ب : على نحو حق القابل : ناقصة ، وأضافها ب ، إذ فى اللاتينى propter causas primas nisi secundum meritum recipientis ، ويمكن ترجمتها أيضاً : على وفق القابل ، على قدر استحقاق القابل .

٢٠ — باب آخر

العلة الأولى [٢٠ ا] مستغنية بنفسها وهى الغناء الأكبر ؛ والدليل على ذلك وحدانيتها لأنها[١] لا وحدانية[٢] مبثوثة فيها ، بل هى وَحْدانية محضة[٣] لأنها بسيطة فى غاية البَسْط . فإن أراد مريدٌ أن يعلم أن العلة الأولى هى الغناء الأكبر — فليُلْقِ وهمه على الأشياء المركبة وليفحص عنها فحصاً مستقصياً ، فإنه سيجد كل مركبٍ ناقصاً محتاجاً : إما إلى غيره ، وإما إلى الأشياء التى تركب منها . فأمّا الشىء البسيط[٤] — أعنى الواحد الذى هو خير — فإنه واحد ووحدانيته خير ، والخير والواحد شىء واحد ، فذلك الشىء هو الغناء الأكبر ، يُفيض ولا يُفاض عليه بنوعٍ من الأنواع ؛ فأما سائر الأشياء — عقليةً كانت أو حِسّية — فإنها غير مستغنية بأنفسها ، بل تحتاج إلى الواحد[٥] [٢٠ ب] الحق المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات .

٢١ — باب آخر

العلة الأولى فوق كل اسم يُسمَّى به . وذلك أنه لا يليق بها النقصان ، ولا التمام وحده لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً[٦] إذ كان ناقصاً ؛ والتامُّ <عندنا[٧]> — وإن كان مكتفياً بنفسه — فإنه لا يقدر على إبداع شىء آخر ، ولا أن يفيض عن نفسه شيئاً ألبتة . — فإن كان هذا هكذا ، عُدْنا فقلنا إن العلة الأولى ليست بناقصة ولا تامّة فقط ،

---

(١) ص : إلا أنها .

(٢) بدون نقط فى النص ، ويقرأها ب هكذا : متبوّثة (!) — ونظن الصواب ما اقترحنا . وفى ص أيضاً : إلا أنها لا وحدانية ...

(٣) ص : تخصه .

(٤) ص : المتوسط ، والتصحيح عن ب إذ فى اللاتينى **res autem *simplex* una quae est bonitas est una...**

(٥) الواحد : وردت مكررة فى المخطوط .

(٦) ص : إذا .

(٧) عندنا : أضافها ب .

بل هى فوق التمام < لأنها[١] مبدعـة الأشياء ومفيضة الخيرات عليها إفاضة تامّة > لأنها خير لا نهاية له ولا نفاد[٢] .

فالخير الأول إذن يملأ العوالم كلها[٣] خيرات ، إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك < الخير[٤] > على نحو قوّته .

فقد بان ووضَح أن العلة الأولى [٢١ ا] فوق كل اسم يُسمَّى به وأعلى منه وأرفع .

٢٢ — باب آخر

كل عقل إلهى فإنه يعلم الأشياء بأنه عقل ، ويدبّرها بأنه إلهى . وذلك أن خاصّة العقلِ العلمُ ؛ وإنما تمامه وكماله بأن يكون عالماً . والمدبّر هو الإله تبارك وتعالى ، لأنه يملأ الأشياء من الخيرات . والعقل هو أول مبتدَعٍ ، وهو أكثر تشبُّها بالإله تعالى ؛ فمن أجل ذلك صار يدبّر الأشياء التى تحته . وكما أن الإله[٥] — تبارك وتعالى — يُفيض الخير على الأشياء ، كذلك العقل يُفيض العلم على الأشياء التى تحته . غير أنه وإن كان العقل يدبّر الأشياء التى تحته ، فإن الله تبارك وتعالى[٦] يتقدّم العقل بالتدبير ، ويدبّر الأشياء تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير العقل [٢١ ب] لأنه هو الذى أعطى العقل التدبير . والدليل على ذلك أن الأشياء التى لا ينالها تدبيُر العقل فقد ينالها تدبيُر مُبْدع العقل ، وذلك أنه لا يفوت تدبيرَه شىءٌ من الأشياء ألبتة ، لأنه يريد[٧] أنْ ينيل خيرَه جميعَ الأشياء كلها . وذلك أنه ليس كل شىء يشتاق إلى العقل ولا يحرص على نيله ، والأشياء كلها تشتاق إلى الخير

(١) لأنها مبدعة الأشياء : ناقصة ، وأضافها ب ، وفى الترجمة اللاتينية : quoniam est creans res et influens bonitates supra eas influxione completa ...

(٢) كلها : وردت مكررة فى المخطوط .

(٣) قرأها ب : ولا أبعاد — وهو خطأ .

(٤) الخير : ناقصة فى ص ، وأضافها ب لزيادة الإيضاح .

(٥) ص : الأشياء له — والتصحيح عن ب .

(٦) وتعالى : ناقصة فى ص .

(٧) مصححة فوقها (واختفى ماتحتها) هكذا : البتة ولايفوت أن [لا] ينال خيرَه جميعُ الأشياء كلها .

< من[١] الأول > وتحرص على نيله حرصاً وافراً[٢] ، لا يشكّ فى ذلك شاكٌّ .

٢٣ — باب آخر

العلة الأولى موجودة فى الأشياء كلها < على[٣] ترتيب واحد ، لكن الأشياء كلها لا توجد فى العلة الأولى على ترتيب واحد . وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة فى الأشياء كلها[٣] > ، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوّته ، وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولا متكثّراً ، ومنها ما يقبلها قبولا دهرياً ، ومنها ما يقبلها قبولا زمانياً ، ومنها ما يقبلها [٢٢ ا] قبولا روحانياً ، ومنها مايقبلها قبولاً جرمياً . وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلة الأولى ، لكن من قِبَلِ القابل . وذلك أن القابل يختلف ، فلذلك صار القبول مختلفاً أيضاً . فأما المفيض فإنه واحد غير مختلف ، يفيض على جميع الأشياء الخيرات بالسواء ، فإن الخير يَفيض على جميع الأشياء من العلة الأولى بالسواء . فالأشياء إذن هى علة اختلاف فيضان < الخير[٤] على > الأشياء . فلا محالة إذن أنه لا توجد الأشياء كلها فى العلة الأولى[٥] بنوعٍ واحد .

فقد[٦] بان أن العلة الأولى توجد فى جميع الأشياء بنوع واحد ، ولا يُوجد فيها جميعُ الأشياء بنوعٍ واحد . فعلى نحو قربه[٧] < من > العلة الأولى وعلى نحو ما يقتدر الشىء على قبول العلة الأولى — فعلى قدر ذلك يقدر أن ينال منها ويتلذّذ بها . وذلك [٢٢ ب] أنه إنما ينال الشىء من العلة الأولى ويتلذّذ بها < على[٨] > نحو وجوده . وإنما أعنى بالوجود

---

(١) من الأول : ناقصة وأضافها ب .

(٢) ص : واثقاً .

(٣) على ترتيب واحد ... : ناقصة ، وأضافها ب بحسب اللاتينى : **causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam : sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Quod est quia quamvis causa prima existat in rebus omnibus.**

(٤) الخير على : ناقصة ، وأضافها ب .

(٥) ص : الأولى لا بنوع واحد .

(٦) ص : وقد .

(٧) ب : قربة العلة الأولى . ص : بنوع واحد ، والعلة الأولى على نحو قوته وعلى نحو ما يقتدر ...

(٨) على : ناقصة وأضافها ب .

المعرفة ، فإنه[١] على نحو معرفة الشيء بالعلة الأولى المبتـدعة — فعلى قدر ذلك[٢] ينال منها و يتلذّذ بها[٣] ، كما بينا[٤] .

٢٤ — باب آخر

كل جوهر[٥] قائم بذاته فهو غير مكوّن < من شيء آخر >[٦] . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون مكوّناً < من شيء آخر[٦] > — قلنا : إذا كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته مكوّناً < من شيء آخر[٦] > ، لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصاً محتاجا إلى أن يتممّه الذى كوّنه . والدليل على ذلك السكونُ نفسه وذلك أن السكون إنما هو طريق من النقصان على التمام . فإن أُلْفِيَ شيء غير محتاج رجع إلى قوته فى كونه — أى فى صورته وتصويره — إلى شيء آخر وغيره ، وكان هو علّة تصويره < وتمامه[٧] > — كان تامًّا < كاملا[٨] > دائماً . وإنما صار [٢٣ ا] علة تصويره وتمامه من قِبَل نظيره إلى غايته دائماً . فذلك النظير[٩] هو تصويره[١٠] وتمامه معاً .

فقد وضح[١١] إذن أن كل جوهر قائم بذاته ليس بمكوّن من شيء آخر[١٢] .

---

(١) ص : فإنها .

(٢) ص : منها .

(٣) ص : منها .

(٤) ص : بما شاء — والتصحيح عن ب .

(٥) فى هامش المخطوط : « وجدته مكتوباً (ص : مكتوب) : الجواهر الروحانية العقلية ليست مكونة من شيء آخر » (... كلمة غير مقروءة) .

(٦) من شيء آخر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .

(٧) وتمامه : ناقصة ، وأضافها ب .

(٨) كاملا : ناقصة ، وأضافها ب .

(٩) ب : النظر — ولكن اللاتينى يتفق مع النص إذ ورد فيه **illa ergo comparatio**

(١٠) ص : هو نقصانه وتمامه معاً ، والتصحيح عن ب إذ فى اللاتينى : **illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul** .

(١١) ص : صح — والتصحيح عن ب ، وهو فى اللاتينى **iam ergo manifestum** .

(١٢) من شيء آخر : ناقص وأضافه ب بحسب اللاتينى : **ex re alia** .

٢٥ — باب آخر (١)

كل جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته ولعاً(٢) تحت الفساد — قلنا : إن كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته واقعاً تحت الفساد ، أمكن أن يفارق ذاته(٣) فيكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته ؛ وهذا محالٌ غير ممكن ؛ لأنه لما كان واحداً مبسوطاً(٤) غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً . وكل واقع تحت الفساد فإنما فساده من أجل مفارقته علته . وأمّا ما دام الشيء متعلقاً(٥) بعلته الماسكة الحافظة < له(٦) ، فإنه > [٢٣ ب] لا يتبدّدُ ولا يفسد . فإن كان هذا هكذا ، كان(٧) الجوهر القائم بذاته لا يفارق عِلّته أبدا لأنه غير مفارق لذاته من أجل أن علته نفسُه في تصويره . وإنما صار علّة نفسه من أجل نظره(٨) إلى علّته . وذلك النظر هو تصويره . فلما كان دائم النظر إلى علته ، وكان هو علة ذلك النظر ، < و(٩) > كان علة نفسه أيضاً بالجهة التي ذكرنا(١٠) فإنه لا يبيد ولا(١١) يفسد ، لأنه العلة والمعلول(١٢) معاً كما ذكرنا أيضاً .

فقد بان ووضح أن كل جوهر قائم بذاته لا يبيد ولا يفسد(١٣) .

---

(١) وردت عند هذا الباب الحاشية التالية : « حاشية : هذا يدل على أن الجسم ليس بجوهر . والمتأخرون من الحكماء أجمعوا على أنه جوهر ، وفيه ما فيه . ولعله يريد بالجوهر غير الذي يعنيه من عاصرناه . والله أعلم بحقيقة الحال » .

(٢) ص : واقع .

(٣) ص : ذاته ليكون تاماً فإنما دون ... (والتصحيح عن ب) .

(٤) ص : متوسطاً — وهو تحريف كما يدل عليه اللاتيني .

(٥) ص : معلقاً — ويصح أيضاً .

(٦) أضفناها لزيادة الإيضاح .

(٧) ص : وكان .

(٨) ص : نظيره .

(٩) أضفناها كما يقتضي السياق . — وفي ب : كان < هو > .

(١٠) ص : أيضاً فإن كان هو علة نفسه والجهة التي ذكرنا أنه .

(١١) لا ... لا : ناقصة وأضفناها عن ب .

(١٢) ص : يفسد أيضاً والمعلول .

(١٣) عند هذا الموضع يرد في الهامش رد على ما ورد في آخر المخطوطة من قيام الناسخ بمقابلة النسخة : « أي مقابلة قد قابلت — رحمك الله ! — وفيه من الغلط ما يحوج إلى كد وكلفة ، كيما يصح الكتاب لكثرة غلطه ! » — وهذه ملاحظة صادقة جداً !

٢٦ — باب آخر

كل جوهر داثر غير دائم إما أن يكون مركباً ، و إما أن يكون محمولا على شيء آخر ، من أجل أن الجوهر إمّا أن يكون محتاجاً[١] إلى الأشياء التي منها يكون ، فيكون مركباً منها ؛ و إمّا أن [٢٤ ا] يكون محتاجاً في[٢] قوامه وثباته[٣] إلى حامل ، فإذا فارق حامله فسد ودثر . فإن لم يكن الجوهر مركباً ولا محمولاً ، وكان مبسوطاً ، و بذاته[٤] — كان دائماً لا يدثر ولا ينقض ألبتة .

٢٧ — باب آخر

كل جوهر قائم بذاته فهو مبسوط لا يتجزأ . فإن قال قائل : قد يمكن أن يتجزأ — قلنا : إن أمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته يتجزأ وهو مبسوط — أمكن[٥] < أن ذات الجزء منه تكون بذاته أيضاً كذات الكل . فإن أمكن ذلك ، رَجَع > الجزء منه على نفسه ، فيكون كلُّ جزء منه راجعاً على جزء[٦] منه كرجوع الكل على ذاته . وهذا غير ممكن . فإن كان غير ممكن ، كان الجوهر القائم بنفسه إذن غير متجزئ وكان مبسوطاً . فإن لم يكن مبسوطاً وكان مركباً ، كان بعضُه أفضل[٧] من بعض ، و بعضُه أخسّ من بعض . فيكون الشيء الأفضل [٢٤ ب] من الشيء الأخسّ ، والشيء الأخسّ من الشيء الأفضل . إذاً كان كل جزء منه <مبايناً[٨] لكل جزء منه> ، فتكون كليته غير مكتفية

---

(١) ص : مقتضياً — ويصح أيضاً .

(٢) ص : محتاجاً إلى قوامه و بيانه — وقد أبقاها ب على حالها .

(٣) ص : وبيانه . .

(٤) ص : كان متوسطاً فبذاته ...

(٥) أن ذات ... ذلك رجع : ناقص وإضافه ب لأنه في اللاتيني : possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super se ipsam...

(٦) ص : راجع عليه على جزء منه .

(٧) ص : أقل — والتصحيح عن ب .

(٨) مبايناً ... منه : ناقص ، وأضافه ب .

بنفسها إذ[١] صارت تحتاج إلى أجزائها التي منها ركبت . وليس هـذا من سمة الجوهر المبسوط ، بل من سمة الجواهر المركبة .

فقـد وصح أن كل جوهرٍ قائم بذاتة فهو[٢] مبسوط لا يتجزأ . و إذا لم يكن قابلا للتجزئة وكان مبسوطاً ، لم يكن قابلا للفساد ولا للدثور .

٢٨ — باب آخر

كل جوهر قائم بنفسه ، أعنى بذاته[٣] ، فإنه مبتدَعٌ بلا زمان ، وهو فى جوهريته أعلى من الجواهر الزمانيّة . والدليل على ذلك أنه غير[٤] مكوَّن من مكوِّن لأنه قائم بذاته ، والجواهر المكوَّنة من مكوِّن هى جواهر مركبة واقعة تحت[٥] الـكون .

[١٢٥ ا] فقد وضح أن كل جوهر قائم بذاته إنما ابتُدِعَ بلا زمانٍ ، وأنه أعلى وأرفع من الزمان ومن الأشياء الزمانية .

٢٩ — باب آخر

كل جوهر ابتُدِع فى زمانٍ : إمّا أن يكون دائماً فى الزمان والزمان غير فاصل[٦] عنه لأنه ابتُدع والزمان سواء ؛ و إما أن يكون منفصلاً[٧] عن الزمان والزمان يفصل عنه لأنه ابتدع فى بعض أوقات الزمان . وذلك أنه إن كانت المبتدعات يتلو بعضُها بعضاً ، وكان الجوهر الأعلى إنما يتلو الجوهر الشبيه به ، لا الجوهر غير الشبيه به — كانت الجواهر الشبيهة[٨]

---

(١) س : إذا .

(٢) فوقها : فإنه .

(٣) س : ذاته (ب) .

(٤) س : إنه غير واقع تحت الـكون لأنه — ويصححها ب كما ترى ، اعتماداً على اللاتينى
et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam.

(٥) س : « والجواهر الواقعة تحت الـكون على الجواهر المركبة الواقعة تحت الـكون » ... وفى النص ترميج وتصحيح كثير .

(٦) س : فاصلا .

(٧) س : فاصلا — ويصح أيضاً .

(٨) س : الشيبهية . — الأعلى : ناقصة ، وأضافها ب .

بالجوهر < الأعلى > ، وهى الجواهر المبتدعة التى لا يفصل عنها الزمان ، قبل الجواهر التى لا[1] تشبه الجواهر[2] الدائمة ، وهى الجواهر المنقطعة عن الزمان المبتدعة فى بعض أوقات [٢٥ ب] الزمان . فلا[3] يمكن أن تتصل الجواهر المبتدعة فى بعض أوقات الزمان بالجواهر < الدائمة[4] > ، لأنها لا تشبهها ألبتة . فالجواهر الدائمة إذن فى الزمان هى التى تتصل بالجواهر الدائمة وهى المتوسطة بين الجواهر الثابتة[5] و بين الجواهر المنقطعة عن الزمان . ولم يكن ممكناً أن تكون الجواهر الدائمة التى فوق الزمان تتلو الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان إلا بتوسط الجواهر الزمانية الدائمة فى الزمان . و إنما صارت هذه الجواهر متوسطة لأنها < تشارك[6] > الجواهر العالية الدائمة فى الدوام ، وتشارك الجواهر الزمانية المنقطعة فى الزمان بالتكوّن . فإنها[7] ، و إن كانت دائمة ، كان دوامها بالتكوّن والحركة . والجواهر الدائمة [٢٦ ا] بالزمان تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بالدوام ، ولا تشبهها فى الحركة والتكوّن . وأما الجواهر المنقطعة عن الزمان فإنها لا تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بجهةٍ من الجهات . فإن كانت لا تشبهها ، فإنها لا تقدر أن تتناولها ولا تماسّها . فلا بد إذن من جواهر تماسُّ الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ، فتكون مماسّة الجواهر المنقطعة عن الزمان فتجمع[8] بحركتها بين الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان و بين الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ؛ وتجمع بدوامها بين الجواهر التى فوق الزمان و بين الجواهر التى تحت الزمان ، أعنى الواقعة تحت الكون والفساد ؛ وتجمع بين [٢٦ ب] الجواهر الفاضلة و بين الجواهر الخسيسة ، لئلا تعدم[9] الجواهر الفاضلة فتعدم كل حَسَن وكل خير ، ولا يكون لها بقاء ولا ثبات .

---

(١) لا : ناقصة ، وأضافها ب .
(٢) الجواهر : ناقصة ، وأضافها ب .
(٣) ص : لا .
(٤) الدائمة : ناقصة فى ص ، وأضافها ب .
(٥) ص : الثانية (ب) .
(٦) أضافها ب عن اللاتينى ، وعما ورد بعدها .
(٧) ص : ولأنها (ب) .
(٨) ص : فتجتمع .
(٩) فى ب : لئلا تعدم الجواهر الخسيسة الجواهر الفاضلة — وهو سوء نقل ولا معنى له هنا .

فقد استبان من هذه الأدلة[1] أن الدوام نوعان : أحدهما دهرى ، والآخر زمانى ؛ غير أن دوام أحدهما قائمٌ ساكِن ، ودوام الآخر متحرِّك ؛ وأحدهما مجتمع وأفاعيله كلها معاً لا بعضها قبل بعض ، والآخر سائل ممتدّ و بعض أفاعيله قبل بعض ؛ وكلية أحدهما بذاته ، وكلية الآخر بأجزائه التى كل واحدٍ منهما جزء مباين لصاحبه بنوع الأول[2] والآخر .

فقد بان ووضح أن الجواهر منها ما هى دائمة فوق الزمان ، ومنها دائمة مساوية [١٢٧] للزمان والزمان غير فاصل عنها ، ومنها ما هى منقطعة عن الزمان والزمان يفصل عنها[3] من فوقها وأسفلها وهى الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد .

٣٠ — باب آخر[4]

إنه بَيْن[5] الشىء الذى جوهره وفعله من حيّز الدهر ، و بين[6] الشىء الذى جوهره وفعله من حيِّز[7] الزمان — موجودٌ متوسِّط : وهو الذى جوهره من حيّز الدهر وفعله من حيّز[8] الزمان . وذلك أن الشىء الذى جوهره < واقع[9] > تحت الزمان ، أى أن الزمان يحيط به فهو[10] فى جميع حالاته < واقع > تحت الزمان ، < فيكون[11] فعله

---

(١) يقرؤها ب : التأويلة — وهو تحريف .

(٢) فى الترجمة اللاتينية : per modum primum et postremum وفى ص : مباين لصاحبه فالنوع الأول والآ (ثم رمج على : « فالنوع الأول والآ ») ؛ لهذا اقترح ب تكملتها كما ترى بحسب اللاتينى .

(٣) ص : يفصلها من فوقها — وفى اللاتينى : et tempus superfluit : abeis ex superiori earum et ipsarum inferiori.

(٤) وردت هنا الحاشية التالية : « حاشية : قد مضى القول بأن كل جوهر قائم بذاته (...) غير واقع تحت الفساد ، فكيف التوفيق بين ذلك وبين هذا القول الذى فى آخر هذا الفصل ؟! »

(٥) ص : إن فى الزمان ما جوهره وفعله فى حيز الدهر ، وفعله من حيز الزمان وهو الذى جوهره من حيز ... والتصحيح عن ب بحسب اللاتينى .

(٦) وبين : أضافها ب ليستقيم التصحيح الذى اقترحه . — الشىء الذى جوهره : ناقص ، وأضافه ب .

(٧) يقرؤه ب : فى حد — ولا داعى لهذا .

(٨) أخطأ ب هنا فى قراءة : حيز — فلم يستطع قراءتها وحسبها تحريفاً صححه بقوله : حدّ .

(٩) ص : يحيط به وفى جيم .

(١٠) أضافها ب .

(١١) فيكون ... أيضاً : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .

واقعاً تحت الزمان أيضاً > ، لأن الشيء إذا كان جوهره واقعاً تحت الزمان ، فبالحرى أن يكون فعله واقعاً تحت الزمان أيضاً . فالشيء الواقع تحت الزمان فى جميع حالاته < هو[١] مباينٌ للشيء الواقع تحت الدهر فى جميع حالاته > . [٢٧ ب] والاتصال[٢] إنما يكون فى الأشياء المتشابهة . فلا[٣] بد إذن من أن يكون شيء آخر ثالث متوسطاً بينهما ، جوهره[٤] واقع تحت الدهر وفعله[٥] واقع تحت الزمان ؛ < فإنه[٦] غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر > ، فيكون فعله أفضل من جوهره . وهذا غير ممكن . فكان[٧] إذن لا محالة أنه بين الأشياء الواقعة تحت الزمان بجواهرها وأفاعيلها ، < و بين[٨] الأشياء التى جواهرها وأفاعيلها واقعة تحت الدهر > أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها ، كما بيّنا .

٣١ — باب آخر

كل جوهر واقع فى بعض حالاته تحت الدهر ، وواقع فى بعض حالاته تحت الزمان — فذلك الجوهر هو هوية وكونٌ معاً . إذ الشيء[٩] الواقع تحت الدهر هو هويةٌ[١٠] حقاً . وكل شيء < واقع[١١] > [٢٨ ا] تحت الزمان هو[١٢] كونٌ حقاً . فإن كان < هذا[١٣] >

(١) هو ... حالاته : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .
(٢) س : والالتاء — والتصحيح عن ب .
(٣) س : ولا بد .
(٤) س : مبسوطاً بينهما جوهر واقع ...
(٥) بنير واو العطف فى المخطوط .
(٦) فإنه غير ... تحت الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .
(٧) س : كان إذن لا محالة إذاً بين الأشياء .
(٨) وبين ... الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .
(٩) س : أن — ويصححه ب : وذلك أن ...
(١٠) س : هويته .
(١١) واقع : ناقصة فى س ، وأضافها ب .
(١٢) هو : ناقص وأضافه ب .
(١٣) هذا : ناقص وأضافه ب .

هكذا ، وكان الشيء[١] الواحد واقعاً تحت الدهر والزمان — كان هوية[٢] وكوناً لا بجهة واحدة ، بل بجهةٍ وجهةٍ . — فقد بان إذن مما[٣] ذكرنا أن كل مكوَّن واقعٌ بجوهره[٤] تحت الزمان متعلقٌ الجوهر بالهوية المحضة التي هي علّة الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها[٥] والأشياء الدائرة .

فلا بد إذن من واحدٍ حقٍّ مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد ؛ وأما سائر الوحدانيات فإنها مستفادة كلها . والدّليل على ذلك < ما أقول[٦] > : إن أُلفِيَ واحدٌ مفيدٌ والآخر غير مستفيد[٧] غير مستفاد ، فما الفرق بينه و بين الواحد الأول المفيد ؟ فإنه لا يخلو من أن يكون شبيهه في جميع حالاته ، و إمّا أن يكون بينه و بينه فَصْلٌ . فإن كان [٢٨ ب] شبيهه في جميع حالاته وكان واحداً مثله — فلم صار أحدُهما أولا والآخر ثانياً ؟ و إن كان لا يشبهه في جميع حالاته فلا محالة أن أحدهما واحدٌ أولُ حقٌّ ، والآخر واحدٌ فقط[٨] . فإن كانت الوحدانية فيه ثابتة غير موجودة من غيره ، فيكون هذا الواحد الأوّل الحق ، كما بينّا . فإن أُلفِيت الوحدانية فيه موجودة <من غيره[٩] > ، كان غير الواحد الأول الحق . فإن كان < من[١٠] > غيره ، كان < من[١٠] > الواحد الأول إذن مُستفادُ غير الأواحد[١١] . فيعرض من ذلك أن يكون الواحد الحق المحض وسائر الأواحد وحدانيةً[١٢] أيضاً . و إنما صارت وحدانية من[١٢] أجل الواحد الحق الذي هو علة وحدانيتها .

(١) الشيء : وردت مكررة في ص .
(٢) ص : هويته كوناً (ب) .
(٣) ص : ما (ب) .
(٤) ص : بجوهره واقع .
(٥) ص : بها .
(٦) ما أقول : أضافها ب .
(٧) والآخر غير مستفيد : أغفلها ب .
(٨) كذا يصححها ب . وفي النص : « فإن لم تكن الوحدانية فيه ثابتة موجودة ، كان واحد فقط ، فيكون هذا [دال على] الواحد » ؛ ثم جاء من رمج على قوله : «دال على» . — وعند « بينا » في الهامش : قاناً .
(٩) من غيره : ناقصة وأضافها ب .
(١٠) من : ناقصة وأضافها ب .
(١١) يصححها ب هكذا : كان من الواحد الأول إذاً مستفادة وحدانية ، فيعرض . . .
(١٢) ص : وحدانيته (والتصحيح عن ب) .

فقد بان ووضح أن كل وحدانية(١) بعد الواحد [٢٩ ا] الحق فهى مستفادةٌ مبدَعة ، غير الواحد الحق الأول ، مبدِع الوحدانيات <فهو> مفيد غير مستفيد — كما بينا . والسلام !

][تم ما وجد من هذا العرض . والحمد لله أولا وآخراً كما هو أهله ومستحقه ،
وصلى الله على محمـد وآله وسلم تسليما كثيراً إلى يوم الدين(٢)
وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من
ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة(٣)][

(١) هنا ترميج وتصحيح على موضع هذه الـكلمة جعلها : المتباينة — وهو تحريف ظاهر .

(٢) يوم الدين : غير واضحتين فى المخطوط .

(٣) هنا وردت تعليقتان : إحداهما مقابلة ورد فيها : « بلغ مقابلته معى الأربعاء رابع عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وخمسمائة وبمنزلى للفصلين (... غير مقروءة) الآخرين »
ثم بيت شعر ودعاء هكذا :

« أبداً تســترد ما تهب الدنـ يا ، فيا ليت جودها كان بخلا !

غفر الله لمن دعا لـكاتبها بالمغفرة ، إن شاء الله تعالى »

حجج برقلس فى قدم العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ أَعِنْ

الحجة الأولى : من حجج ابرقليس التى يبرهن بها أن العالم أبدى :

قال : إن الحجة الأولى من الحجج التى نُبَيِّن بها أن العالم أزلى مأخوذة من جُود الباری ، فإنه لا إقناع أثبتُ منه فى البرهان : من أمر الكل على أنه مِثْلُ ما عليه : أتاه الحق ، وعنه كان وجوده . وذلك لما كان للجود وحده كونُ الكل ، فأتى به لأنه ليس يجوز أن يقال إن خلقه لغير[1] الجود . وليس هو حيناً جواداً وحيناً[2] ليس[3] بجواد فهو دائماً[4] سببٌ لوجود العالم ، إذ كان كونُ العالم مساوياً لكون البارى ، فإنا لا نجد شيئاً يتعلق به بوجهٍ أن يكون إنما فَعَل العالم لأنه جواد ، ولا يكون أبداً بفعله[5] . وهو أبداً جواد . فإذ قد كان أبداً جواداً ، فأبداً يحب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلة له . وإذ كان يحب الأشياء كلها مُشاكِلةً له ، فهو يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مُشاكِلة له ، إذ كان ربَّ الأشياء كلها والمالك لها . فإذا كان يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلةً له ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مُشاكلة ، فهو أبداً يفعلها . وذلك أن كل مالا يفعل ، فتركه الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان ممن يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين . فإذا كان البارى تعالى من قِبَلِ جوده فَعَل العالم ، ففعله أبداً . فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً فى زمن . وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل مايشاء — مما يستحق أن يُهْزأ به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً

---

(١) ص : لغيره .
(٢) ص : حين .
(٣) فوقها : غير .
(٤) ص : دائم .
(٥) أى : ما دام البارى إنما فعل العالم لأنه جواد ، فلا يمكن ألا يكون أبداً يفعله .

وحيناً غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ، وذلك أن فقده القدرة علة قبول الأثر ، والمتغير مِنْ لا قدرة إلى القدرة قد استحال ، لأن القوة ولا قوة هما من الكيف ، والاستحالة هي التغير في الكيف . فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورةً أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكلُّ مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق . غير أن الخالق أبداً موجود ، والعالم أبداً متكون ، فإن معنى « أبداً » ليس هو فيهما جميعاً معنىً واحداً[1] بعينه ، بل معناه في الخالق الدهر والأزلية ؛ ومعناه في العالم الزمان الذي لا نهاية < له > من قِبَل أن المساوق للموجود هو الدهر والأزلية ، والمساوق للمتكون هو الزمان .

الحجة الثانية[2] : إن كان مِثالُ العالم أزلياً ، ومعنى ما هو هو أنه مثال ما ، وليس بطريق العرض لكن بذاته له هذه القوة إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال ما وليس بطريق العَرَض لكن بذاته له هذه القوة ، إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال فإن وجوده لما كان أزليًا فلا محالة أنه أزلياً[3] مثال . فان كان معنى أنه مثال أزلياً له ، لزم من ذلك ضرورةً أن يكون المثَّلُ أيضاً أبدياً ، وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل و إن كان الممثل لم يكن حيناً لم يكن ولا يكون حيناً لا يكون لئلا يكون المثال إما غير موجود متى[4] لم يكن الممثل و إما مثالا لغير ممثل ، إذ كان الشيئان اللذان إنما يقال كل واحد منهما بالقياس والإضافة إلى صاحبه ليس يمكن أن يوجد أحدهما والآخر غير موجود . فيجب من ذلك إن كان المثال أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً مُمَثَّلاً على المثال الذي هو أزليٌّ .

الحجة الثالثة : إن كان الخالق تعالى إنما هو خالق لشيء فإما أن يكون بالفعل خالقاً له أبداً و إما بالقوة حتى يكون إنما يخلقه حيناً لا أبداً . فإن كان الخالق بالفعل هو أبداً خالق فالمخلوق أيضاً أبداً بالفعل يكون مخلوقاً ، وذلك من قِبَل أن الأمر على ما قال

(١) س : واحد .
(٢) ص ٢٤ س ٢ — س ١٦ من نشرة هوجو رابه .
(٣) س : أزلى .
(٤) تحتها : من .

أرسطوطاليس من أن العـلة إن كانت بالفعل فإن المعلول أيضاً على ذلك المثال بالفعل . مثال ذلك إن كان البـانى بانياً بالفعل فإن المُبْتَنَى مبتنى[١] بالفعل . و إن كان الجالب للصحة جالباً بالفعل ، فالمُجْتَلبة له الصحة مجتلبة بالفعل . وقال أيضاً أفلاطن فى كتابه المنسوب إلى « فيليبس[٢] » إن الذى يفعل ليس يفعل ما قد تم كونه ولا ما سيكون ، بل إنما يفعل ما هو متكون أى دائب . فيكون و إن كان المخلوق ليس بالفعل فالخالق أيضاً ليس هو أبداً خالقاً بالفعل . و إن لم يكن خالقاً بالفعل فهو إذاً خالق بالقوة إذ كان وجوده قبل أن يخلق . وقد قال أرسطاطاليس أيضا إن كل ما كان بالقوة شيئاً ما فإنمـا يصير ذلك الشىء بالفعل عما هو ذلك الشىء بالفعل فيصير ما هو بالقوة جارٍ — جارياً[٣] بالفعل عما هو بالفعل جارٍ ، وكذلك يجرى الأمر فى البارد وفى الأبيض والأسود . فيجب من ذلك أن يكون الخالق أيضا إنما يصير خالقا بالفعل بعد أن كان خالقا بالقوة ، من شىء آخر[٤] كان خالقا بالفعل فجعل هذا الخالق خالقا بالفعل وقد كان من قبل خالقا بالقوة . فإن كان ذلك الخالق هو أبداً علة بالفعل ، لهـذا فى أن يكون خالقا فهذا أبدا خالق ، للقضية[٥] الأولى التى حكم فيها بأن العلة متى كانت أيضا بالفعل فإن معلولها أيضا يكون بالفعل . و يجب من ذلك أن يكون المخلوق أيضا أبدا موجودا . و إن كان ذلك الخالق أيضا بالقوة هو علة لتصيير هذا الخالق يخلق ، فهو أيضا محتاج إلى شىء آخر يجعلها بالفعل مُصَيِّراً هذا الخالق إلى أن يخلق ، للقضية[٦] الثانية التى حكم فيها أن كل ماهو بالقوة محتاج إلى ما بالفعل كيما يصير بالفعل . ولا يزال هذا القول يطّرد فى ترقية من واحد قبل واحـد طالبين علة لما بالفعل فى هذه العلة بالقوة التى إياها قصدنا . فإما ترقينا[٧] بلانهاية ، أووصلنا إلى

---

(١) ص : مبتنياً .

(٢) محاورة « فيلابوس » ص ٢٦ ه وما يتلوها .

(٣) ص : جار .

(٤) من شىء آخر : أى من موجود آخر ، وفى اليونانى : ἄλλου τινὸς — وقد أضاف رابه كلمة < ὄντος > أى الموجود حتى يتضح النص . ومن هذا يتبين أن المترجم العربى يترجم حرفياً .

(٥) أى : وفقا للقضية الأولى التى تقول ἀξίωμα τὸ λέγον διὰ τὸ πρότερον . . .

(٦) للقضية الثانية = وذلك لما تقضى به القضية الثانية من أن ...

(٧) ص : تهنا (!) — ويمكن أن نقرأ أيضاً : تُهْنا (من تاه) — ولكن اليونانى كما أثبتنا إذ ورد فيه ἄνιμεν .

أن نعترف بعلة موجودة أبدا بالفعل . ومتى اعترفنا بذلك لزم وجود معلولاتها أبدا بالفعل ، وأن كان العالم مخلوقاً أبدا ، إذ كان قد بُيِّن أن الخالق أيضا أبداً خالقٌ — بقضيتين[1] واجب قبولهما : إحداهما أن حال أحد الشيئين الداخلين فى باب المضاف إلى حال كانت كحال قريبة : إن كان بالقوة كان بالقوة وإن كان بالفعل كان بالفعل ؛ والقضية الأخرى أنَّ كلَّ ما كان بالقوة فإنما ينتقل إلى ما هو بالفعل عما هو بالفعل ذلك الشىء الذى كان أولاً ذاك عِلّته بالقوة ثم صار بأَخَرَةٍ عِلّته بالفعل .

الحجة الرابعة : كُلُّ ما كان تَكَوُّنُه عن علة غير متحركة فهو فى وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإذا كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل من أن يكون يفعل إلى أن يكون لا يفعل ، ولا من أن يكون لا يفعل إلى أن يكون يفعل . لأنه إنْ انتقل فقد حدث له تغير بنقلته من شىء إلى شىء غيره . ومتى حَدَثَ له تغيُّرٌ ، لم يكن غير متحرك . فإن كان إذاً شىءٌ غيرُ متحرك : فإما ألا يكون يفعل فى حالٍ من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركا مِنْ قِبَلِ أنه يفعل حيناً . فمتى كانت علة ما غير متحركة [شيئاً[2]] لشىء <ما> ولم يكن يَسَبَّب عِلّةً له فى كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهى علة له أبداً . وإن كان ذلك <كذلك> ، فلم يزل علة له . فإن كانت عِلّةُ الكل غيرَ متحركة — كيلا تكون ، إن كانت متحركة ، غير كاملة أولاً ثم تصير بأخرةٍ كاملة — لأن كل حركةٍ فإنما هى فعل غير تام ، وكيلا يكون إن كانت متحركة تحتاج إلى زمانٍ ومساوق الزمان — فيجب ضرورةً أن يكون الكُلُّ أزلياً ، إذ كان إنما كان عن علة غير متحركة . فإنْ ظَنَّ ظانٌّ أن بقوله : علة الكل وحدها أزلية وإن العالم ليس بأزلى — تورعاً[3] وقُرْبة إلى الله تعالى ، فقد أوجب فى العلة

---

(١) أى بيّن ... بقضيتين أن ...

(٢) أى : وإذا كان شىء ما علة غير متحركة لشىء ما ، فلن يكون علة لا أبداً ولا فى لحظة ما معينة : εἴ τι ἀκίνητον αἴτιόν ἐστίν τινος, οὔτε οὐδέποτε αἴτιον ὂν οὔτε ποτέ

(٣) أى : فإن ظن ظان أن قوله أن الأزلية لعلة الكل وليس للعالم — أن قوله هذا تورع وتقرب إلى الله تعالى . . . — وهنا يلاحظ أن كلمة « الله تعالى » ترجمة لكلمة τὸν αἴτιον τοῦ παντὸς وترجمتها الحرفية : « علة الكل » .

التى هى الله تعالى [على] أنها متحركة ، لا غير متحركة . ومتى قال فيه بأنه متحرك ، لا غير متحرك ، فقد قال بأنه ليس كاملاً أبداً ، بل حيناً ، و بأنه ناقص ، مِنْ قِبَلِ أن كلَّ حركةٍ فهى فِعْلٌ غيرُ تامٍ محتاج إلى ما دونه ، أعنى إلى الزمان ، مِنْ قِبَلِ الحركة(١) . و إذا قال بأنه حيناً غير كامل(٢) وليس هو أبداً كاملاً ، وأنه محتاج إلى ما دونه فقد استبدل بالقربة بُعداً وسُحْقاً و بالورع كفراً وفجوراً . فإن ظَنَّ إذاً ظانٌّ أن بقوله فى علة الكل إنها وحدها أزلية قربةً إلى الله تعالى ، فقد بلغ أقصى المبالغ فى الكفر بالله .

الجزء الخامس : السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حِينٌ(٣) لم يكن فيه ، ولا يكون حين لا يكون فيه . وذلك أنه إن كان حِينٌ لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان ، لأن ما قيل فيه إنه موجود حيناً فإنما يقال فيه إنه موجود حيناً من قِبَل أنه غيرُ موجود حيناً ، وليس هو أبداً موجوداً ولا أبداً غير موجود بل حاله حالٌ وسطى فيما بين هاتين الحالتين ، وحيث كان حِينٌ فهناك زمان . و إن كان قد يَكون حِينٌ لا يكون فيه زمان ، حتى ينتقل من أن يكون حيناً إلى أن لا يكون حيناً ، فحين عُدِمَ الزمان يكون حينئذ(٤) حينٌ لا يكون زمان ، لأن « حيناً » دالٌ على زمان . فإن كان لم يكن حين لم يكن فيه زمان ، ولا يكون حِينٌ لا يكون فيه زمان — وذلك أن عدم الزمان فى الجهتين جميعاً يكون مع وجود الحين ، والحين دالٌّ على زمان — فالزمان إذاً أبداً موجودٌ . وذلك أنّ نقيض « حين » إما « أبداً » و إما « ولا فى وقت من الأوقات » . غير أن قولنا « ولا فى وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ؛ والزمان إذاً أبداً موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار(٥) حركة السماء : فكما أن الدهر(٦) مقدار حياة الحى بذاته ، فإن

(١) أى : وذلك بسبب الحركة .

(٢) ص : كاملا . والتصحيح فى الهامش ، وهو المطابق لليونانى ποτὲ δὲ ἀτελῆ λέγων καὶ οὐχ ἀεὶ τέλειον

(٣) حين = πότε .

(٤) ص : زمان حينئذ .

(٥) مقدار = μέτρον = مقياس .

(٦) الدهر = αἰών .

هذا أيضاً مما يتبين به أن الزمان أبداً موجود ، كيلا يكون الدهر إما ليس بمثال لشيء أصلا إن كان الزمان غير موجود والدهر موجود ، وإمّا ألا يكون هو أبداً دائم البقاء لانتقاله من ألا يكون مثالاً إلى أن يكون مثالاً ، أو من أنه مثال[١] إلى أن لا يكون مثالاً . فالسماء إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة[٢] ، فلا قَبْل الزمان ولا بعده تكوّنت ، بل كما قال[٣] هو : الزمانَ كله كانت وتكون هي[٤] .

الجزء السادس : إن كان الخالق وحده يقدر على < عقد العالم ، فسيقدر وحده على[٥] > نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى مَنْ عَقَده لأن العالِم بالنقض فى كل شيء إنما هو العالِم بعقد ذلك الشيء الذى عقده ، والقادر على النقض هو العالم بالنقض ، وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلّف بالبقاء حَسَناً مُسْتَوِيَ النظام فليس يشاء نَقْضَه إلّا شريرٌ »[٦] ، وكان من المحال أن يصير الخيّر على الحقيقة شريراً — فمن المحال أن ينقض العالم . وذلك أنه لا يمكن أن ينقضه غيرُه ، لأن الخالق وحده قادر على نقضه ، والخالق لا ينقضه ، لأن المؤلَّف تأليفاً محكماً فليس ينقضه إلا شرير . فيجب من ذلك إما أن لا يكون أَلَّفه على ما ينبغى فلا يكون صانعاً مجيداً ؛ وإمّا أن يكون قد ألّفه على ماينبغى فلا يحلُّه ما لم يَصِرْ شريراً — وذلك غير ممكن . فالكل إذاً غير منتقض . فيجب أن يكون غيرَ فاسد ، فهو غير[٧] حادث . فلأن أفلاطن أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط

---

(١) مثال = παράδειγμα .

(٢) قريبة = ὁμόγονος = مولود معاً (فالقرب هنا من القرابة فى الميلاد والنسب) .

(٣) أى أفلاطون فى « طيماوس » ٣٨ حـ .

(٤) وهى = وهى ستكون — إذ فى اليونانى ἐσόμενος (= ستكون) . والنص فى « طيماوس » ٣٨ حـ .

(٥) هذه الإضافة يقتضيها السياق ، وهى غير موجودة فى الترجمة العربية ، ولا فى المخطوطات اليونانية ؛ ولهذا اضطر رابه Raabe إلى إضافة هذه العبارة فأصبح النص هكذا :

. . . εἰ ὁ δημιουργὸς μόνος < συνέδησεν, μόνος >

(٦) راجع « طيماوس » لأفلاطون : ٤١ ا ب .

(٧) غير حادث : ناقصة فى المخطوطات اليونانية ، ولهذا أضاف رابه : < ἀγένητον > ، فكان موفقاً ويؤيد اقتراحه الترجمة العربية .

فى أوائل « طيماوس[١] » ولم ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحى[٢] ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم إذًا أزلى أبدى إذ كان لا حادث ولا فاسد .

الحجة السابعة : إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضا غير حادث ولا فاسد ؛ وذلك أن حَدَّها مثل حدِّ كل نفس من أنها متحركة بذاتها ؛ وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة ، وذلك[٣] أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل بمعنى ما هو متحرك من ذاته[٣] . فإن كانت إذاً نفسُ الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكلُّ يتحرك عنها أبدا . فأى شىء يتحرك ليت شعرى متى لم يكن موجودا إما قديما ، وإما حادثاً . وهى أبدا مبدأ للحركة ؛ ولا يمكن ألا تكون مبدأ للحركة ، إذ كانت فى جوهرها متحركة بذاتها ، ولذلك ما صارت مبدأ للحركة . لكن النفس غير حادثة ولا فاسدة لأنها متحركة بذاتها . فالكل إذاً غير حادث ولا فاسد . وقد بان من ذلك أن كل نفس فقد استولت منذ أول الأمر على جسم أزلى تحركه أبداً ، وإن كانت مستولية على أجسام فاسدة فإنما تُحَرِّك تلك الأجسام ما[٤] عنها يتحرك دائما .

الحجة الثامنة : إنْ كان كلُّ ما يَفْسُد فإنما يَفْسُد من شىء غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شىء غريب ، وليس شىء خارج الكل ولا غريب عنه بل هو مشتمل على كل شىء إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملاً جامعاً لأشياء كاملة ، وليس شىء غريب عن الكل ولا شىء غريباً يفسد إليه أو يفسد عنه — فلذلك هو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير

---

(١) وراجع أيضاً « فدرس » ٢٤٥ د .

(٢) بعد هذه الكلمة فى النص اليونانى : لأنه ليس طيماوس هو الذى افترض بنفسه أن رأى الموسا (= الوحى) مبالغ فيه وأنه قال إن شيئاً حادثاً يكون أبدياً :

καὶ οὐ δήπου παρὰ πόδας ὁ Τίμαιος τὸ τῶν μουσῶν δόγμα περιττον ὑπελαβεν καὶ ἔΘετο τι γέγονος ἄΦΘαρτον

(٣) ما بين الرقمين ناقص فى نشرة رابه للنص اليونانى .

(٤) ما عنها : أى : بواسطة ما عنها يتحرك دائما ἐκεῖνα κινεῖ διὰ τῶν ἀεὶ ὑπ'αυτης κινουμένων .

يحدث . وذلك أن كل حادث فعن شيء ما يحدث قد كان فيما تقدم غريباً ، فيجب أن يكون شيء ما غريباً عن الكل ، ويكون هذا خارجاً عن هذا الحادث . ويلزم من ذلك أن يكون شيء خارجٌ عن الكل كان قبل أن يحدث الكل غريباً عن الكل . وإن كان ذلك ، فالكل ضدٌّ ما عنه حدث ، غير أن الأضداد يحدث بعضُها من بعض ويتغير بعضها إلى بعض ، ولها طريقان إذ كانا بين شيئين على ما بيّن أفلاطون فى كتابه المنسوب إلى « فادن »[١] بأقاويل كثيرة : من أن كل واحد من الضدين ينتقل إلى صاحبه كيلا تكون الطبيعة منقوضة . ولعمرى أنّ « لا مرتب على نظام » مقابل لـ « مرتب على نظام »[٢] . ولو كان ذلك على طريق العدم والملكة ، وقد نقل من عدم إلى ملكه ، فذلك أن المعنى الأول أبعد فى الإمكان والقدرة ، ومِنْ قِبَل ذلك صارت أصناف من العدم لا تنتقل إلى ملكة . فإذ كان ذلك الذى هو أبعد من الإمكان قد كان ، فبالحرىّ كون ما هو أقرب إلى الإمكان حتى ينتقل المنظوم إلى لا منظوم ، ويكون ذلك جارياً مجرى الطبيعة وعلى مشيئة الله تعالى . وذلك أن الفاعل لما هو أبعد فى الإمكان فأَحْرِ به أن يفعل ما هو أقرب فى الإمكان . فإن كان هذان ضِدّين ، فسبيلهما سبيل سائر الأضداد كلها ؛ فيجب من ذلك أن يكون الكل أيضاً ينتقل إلى ضده الذى عنه كان . لكن قد تبيّن أنّ الكلّ غير فاسد ، فليس ينتقل إلى ضد له ، ويجب من ذلك ألا يكون حدث . فالكل إذًا أزلى ، فإنه ليس يمكن أن يكون ضدان لأحدهما طريقٌ إلى الآخر وليس للآخر طريق إليه . ولا يمكن فى العدم والملكة أن يكون من العدم طريق إلى الملكة ، ولا يكون من الملكة إلى العدم طريق . وذلك أن فى بعض الأشياء ليس طريق من العدم إلى الملكة ؛ وأمّا الضدان فلهما طريق من بعض إلى بعض على ما قال سقراط فى الكتاب المنسوب إلى « فادن[٣] » . فيجب من ذلك إما ألّا يكون الكل غير فاسد ، وأَحْرِ به أن يكون غير حادث ؛ وإما ألّا يكون « لا منظوم » مضادًا لـ « منظوم » ، أو كان « لا منظوم » عدما لـ « منظوم » .

---

(١) راجع « فيدون » لأفلاطون : ٧٠ — ٧١ هـ .

(٢) ص : لكان كان ذلك .

(٣) فى « فيدون » : ٧٠ هـ .

الحجة التاسعة : كل ما يفسد < يفسد > عن آفة فيه . وذلك أنه ليس ينبغي أن يكون الشيء يفسد مما يخصه من محمود بنيته ، ولا مما ليس هو غير آفة ولا شر بل مخالفا . لأن كل ما جرى هذا المجرى لن[1] يقدر على أن يضره ولا ينفعه ، ولا يكون يقدر على إفساده ولا على حفظه على سلامته . فإن كان الكل قد يفسد ، فإنما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده[2] أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة[3] وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل التغير . فليس يمكن إذًا أن يفسد الكل ، إذ كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . و إن كان الكل غير فاسد مِنْ قِبَل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنه يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . لأنه إذا كان المغلوب كان سبباً لحدوثه ، و إذا كان الغالب كان سبباً لفساده . فإذ كان ليس شيء يفسده فليس شيء عنه حدث؛ لكن ليس شيء يفسده ، فليس شيء عنه حدث؛ لكن ليس شيء يفسده إذ كان لا آفة به . فلا سبيل إلى أن يقال فيه إن شيئاً يفسده إذ هو منظوم سِوىٰ لا منظوم ، و إذ هو من الزينة على ما هو عليه سوى ما لا زينة[4] له فإن هذين هما الآفة الداخلة على المنظوم والمزين . فإن كانت فيه آفة من الآفات ، ففيه سوء نظام وقُبْح إليهما ينتقض[5] . و إن لم يكن به آفة فليس سوء نظام ولا سوء زينة أي قبح يعاند المنظوم ذا الزينة أعني الكل . و إن لم يكن له سوء نظام وسوء زينة يعانده و يضاده فلم يكن حدوثه عن سوء زينة ورداءة نظام ، إذ كان ليس شيء هذا حدُّه في معاندته . و إنما وجب له ذلك لأنه لا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . و إذ كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يَحْدُثْ : إذ كان قد يجب أن يكون كلُّ مايحدث فعن شيء ما يحدث ، وليس شيء يحدث عن ماليس .

هذه الحجج التسعة هي بنقل إسحاق بن حنين . وحجج إبرقليس في القِدَم هي ثماني[6] عشرة حجة قد نقلها غير إسحاق نقلاً رديئاً ، والذي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة . والسلام .

---

(١) ص : أن كل ... أن يقدر على ... (٢) أي عند أفلاطون (« طيماوس » ٢٤ ب) .

(٣) الملائكة : في النص اليوناني πάντας ὡσαύτως θεοὺς (= وكذلك جميع الآلهة) .

(٤) ص : مالازمه — وهو تحريف ، أصلحناه كما في اليوناني إذ هو πλὴν τῆς ἀκοσμίας .

(٥) أي ينحل . (٦) ص : ثمانية .

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ أَعِنْ

مسائل فرقليس فى الأشياء الطبيعية ، نقلها إسحاق بن حُنَين

المسألة الأولى : قال : ما الدّليلُ على أن الحرارة والبرودة هما القوتان الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة هما القوتان المفعول بهما ؟ — فنقول : إنّا إذا وضعنا أيدينا على جسم حار يؤلمنا حره ، وكذلك إذا وضعنا أيدينا على جسم بارد آذانا برده . وأما الجسم اليابس المُفرِطُ اليُبْس إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا ، وذلك كحجرٍ إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا يُبْسُه كما يؤلمنا حرارة النار و برودة الثلج . وكذلك الشىء الندىُّ الرطب إذا نحن وضعنا أيدينا عليه لم يؤثر فينا كأثر الحر والبرد . فإن قال قائل : ما بال العَفِصِ قد يخشن اليد و يقبضها ؟ فنقول إنه إنما يفعل ذلك فينا و يقوى لمكان البرد ، ولولا ذلك لم يظهر منه هذا الفعل . ونقول أيضاً قولاً آخر : إن الأشياء كلها لو كانت فاعلة ، كيف كان يحدث منها شىء ؟ لأن الفاعل إنما يستوجب أن يكون فاعلاً لمكان المفعول . ولو كان جميع الأشياء مفعولة ، فمن أين[1] حدثت أشكال الحيوان وهيئتها ؟ كما أن البيت لا يكون إلّا بفاعل — الذى هو البَنّاء ، ولمفعول — الذى هو الحجر والكلس ، كذلك لا تكون الأشياء إلّا مِنْ فاعلٍ ومفعول ؛ وليس يمكن أن يكون مع الفاعل والمفعول ثالث .

المسألة الثانية : ما بال الماء والنار إذا هما تلاقيا تنافرا وتضادا ، والهواء والأرض قد يماسّ أحدهما صاحِبَه ولا يتنافران بينهما ولا يتضادّان إذ هما متضادان ، وذلك أن الهواء حار رطب والأرض باردة يابسة ؟ — فنقول : إن النار إذا لاقت الماء أو ماسّته نافرته منافرةً شديدة ؛ ولا يخلو إما أن يقهرها و إما أن تقهره . وأما الهواء والأرض و إن اختلفا وتضادّا ،

---

(١) ص : من أن .

فإنهما لا يتنافران لأن الحرارة التى فى النار قوة فاعلة والبرد فى الماء قوة فاعلة أيضاً ، واليبس فى النار قوة مفعولة ، والرطوبة فى الماء قوة مفعولة أيضاً . فإذا لاقت الماء النار نافرت النار الماء لقوة الحرارة الفاعلة فيهما ، ولأن القوتين الفاعلتين أعنى الحرارة والبرودة أقوى فى النار والماء من القوة بين المنفعلتين ، أعنى الرطوبة واليبس التى فى النار والماء ، لذلك كانت منافرتهما ومضادتهما شديدة ، ولأنَّ فى الهواء والأرض القوتين المفعولتين أكثر من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، لذلك لم تكن منافرتهما كمنافرة النار والماء اللذين[1] فيهما القوتان الفاعلتان أغلب . ونقول أيضاً إن الهواء والأرض قد يتضادان لمكان ما فيهما من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، ولكن لأن هاتين القوتين اللتين فى الهواء والأرض ليستا بكثيرتين لذلك لم تظهر منافرتهما كمنافرة النار والماء . وقد يتنافر[2] الهواء والأرض والأرض والهواء إذا حرّكهما[3] محرك من خارج فأضاف قوة فعْلِه إلى فعلهما ، فإذا أضاف قوة الفاعل الذى فى الهواء والأرض تنازعا وتضادا . وذلك لأن الهواء إذا دفعه دافع سُمِع له صوتٌ وأزال الحجر . وكذلك الحجر إذا وقع فى الهواء أثّر فى الهواء فعلاً قوياً وهرب كل واحد منهما من صاحبه .

المسألة الثالثة : ما بال الدغدغة إنما تكون[4] فى الإبطين وتحت القدم ؟ ولم يضحك الإنسان إذا دغدغ ؟[5] — نقول : إن الدغدغة ليست فى جميع الأعضاء ، وإنما تكون فى المواضع الرقيقة العادمة اللحم الكثيرة العصب الحاس . فإذا مَسَّتْ اليدُ الجِلْدَ الحاسَّ ضغطت العَصَبَ الحاسَّ . فإذا ضغطت الأعضاء الحاسة فَكَثُر حِسُّها[6] نَمَّ على الدغدغة . وقد يكون فى الدغدغة لذة ووجع : وقد تكون اللذة لنفى اليد الفضولَ[7] من الموضع بحركة الدغدغة ، والحرارة المتولدة من الدغدغة . وقد يكون الوجع لكثرة الحس بضغط اليد .

(١) ص : اللذان .
(٢) ص : يتنافرا .
(٣) ص : حركتهما .
(٤) ص : إنه تكون (!) .
(٥) ص : الكثير .
(٦) ص : يكثر حسها لم على الدغدغة .
(٧) ص : الفضول من الفضول من الموضع ...

فاللذة تهيج الضحك ، ولكثرة الحس والضغط يألم الموضع وَيَيْجَع [١] . و إن كثرت الدغدغة وكثر التحليل ، كثرت الحرارة وهاجت ، و إذا كثرت الحرارة أهاجت الغضب ، فيكون الغضب مكان الضحك لكثرة الدغدغة . و إن المواضع اللحمية وما أشبهها لا تكون فيها الدغدغة لغلظ الجلد وكثرة اللحم وقلة الحس .

المسألة الرابعة : كيف يكون النوم ؟ ولم احتاجت الطبيعة إلى النوم ؟ — نقول إن الإنسان مُرْغَم [٢] عليه ، والعلة فى ذلك أن الإنسان دائم الفكر ، وحواسه أيضاً دائمة الفعل ، والحواس والفكر [٣] إنما فى الدماغ ، فلذلك صار الدماغ أكثر تعباً من سائر الحيوان ، ولكثرة التعب تحللت الرطوبة التى فى الدماغ أكثر من تحللها من سائر الحيوان ولكثرة تحللها يجف الدماغ . فإذا جف الدماغ وتعب ، احتاج إلى الراحة والترطيب ، فاحتالت الطبيعة بالنوم للراحة والترطيب ، وذلك لأن النوم هو سكون الحواس ، و إذا سكنت الحواس استراحت ورطبت . والدليل على ذلك أنّا إذا عدمنا النوم احتجنا الرطوبة واستعملنا الأشياء الرطبة لِتُنيمنا ، و إن الدماغ قد يحس بألم [٤] السهر و بلذة النوم . فلهذه العلة ولهذا السبب احتاجت طبيعة الإنسان النوم .

وأما كيف يكون فإنا نقول : إن الأشياء الكائنة إنما تكون بأربع جهات : بالفاعل والمفعول والأداة — كالقدوم والمنشار وغيرها من الأشياء التى يستعين بهما النجار فيما يعمل : كالباب [٥] والكرسى — والتمام ؛ فكذلك أيضاً النوم يكون على هذه الجهات : فالفاعل النوم الطبيعة فينا ، والمادة أعنى العنصر [٦] الذى يكون منه النوم <هو [٧]> الرطوبة المعتدلة التى فى البدن ولذلك قُلْتُ معتدلة لأنها إن تكن معتدلة لم يكن منها النوم ، والأداة التى بها تعمل الطبيعة النوم الحرارة الغريزية التى فينا التى بها تصعد الرطوبة ؛ فإذا صعدت هذه إلى الدماغ أنامت والنوم هو التمام والكمال . فالنوم إذا كان معتدلاً < كان > لذيذا ، و إذا كان غير

(١) وجع يوجع وييجع ويأجع .

(٢) س : مرعامه (!)

(٣) س : والحواس بالفكرة .

(٤) س : بالمز السهر وبلذ النوم .

(٥) س : ولتمام الباب . . .

(٦) س : للعنصر والذى .

(٧) س : والرطوبة .

معتدل كان مؤلماً . فإذا نام[1] الإنسان غابت الحواس التي داخل فَذَهَبَتْ وسكنت و يسكن البدن كله . فإن قال < قائل > إن البهائم أيضاً قد تنام — قلنا[2] : إن نومها أقلُّ من نوم الإنسان .

المسألة الخامسة : ما بال الإنسان ، إذ هو مركب من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس ، صار بعض جوهر الإنسان ذكرا[3] وبعضه أنثى ؟— نقول إنه و إن كان جميع جوهر الإنسان مركباً[4] من هذه الأخلاط الأربعة العناصر أعني الدم والمرتين والبلغم ، فإنما[5] يكون الإنسان باعتدالهما ولكن قد تختلف جواهر المذكورة[6] ، فللاختلاف كان الذكر والأنثى . فإذا غلبت الحرارة على جوهر الإنسان حَدَثَ العضو الناتئ ، أعني الذكر إلى خارج ، وذلك لأنَّ من جوهرية الحرارة دَفْع الأشياء إلى خارج فيخرج الذكر و يظهر و ينتوء إلى خارج . و إذا غلب البرد جمع العضو وجَذَبه إلى داخل فتصير الأنثى . والدليل على أنّ الرجل أحرُّ من المرأة كثرة حركته وخشونة جلده وصلابة أعضائه . والمرأة على خلاف ذلك . فإن غلب على طبيعة المرأة الحرارة يصير مزاجها في الشَّعر والخشونة والعضو الناتئ كالضرب الذي يسمى الخنثى . وقد يستدل من هذه الجهة على أن الحرارة هي الفاعلة لهذه الصفة .

المسألة السادسة : ما بال الشَّعر يَنْبُتُ على رأس الرجل والمرأة جميعاً وقد يولدان على هذه الصفة ، وما بالنا لا نجد الشعر على جميع البدن إلّا إذا انتهى الإنسان إلى قامة الشباب ؟ وما بالُ اللحية لا تكون للنساء والصبيان لكن للرجال[7] ؟ وما بال صوت الرجل غليظ جهير ، وصوت النساء والصبيان والخصيان رقيق ضعيف ؟ فنقول إن < الشعر > ينبت للرِّجال والنساء على رؤسهم و يولدون جميعاً على هذه الصفة لأن الحرارة من جوهرها العلو والسمو إلى فوق . فإذا غلبت ، رفعت معها الرطوبة إلى أعلى المواضع كالقِدْر التي إذا غَلَى ما فيها من الماء ارتفعت الرطوبة كلها إلى غطاء القدر . فإذا اجتمعت هذه الرطوبة

---

(١) ص : نامت .
(٢) ص : إلا أن .
(٣) ص : ذكر .
(٤) ص : مركب .
(٥) ص : وإنما .
(٦) ص : جواهر الذكورة والإناث .
(٧) ص : الرجال .

الصاعدة بالحرارة إلى الرأس كان[١] الشعر منها وكالأرض الندية إذا حميت الشمس أنبتت عشباً كذلك فالحرارة < التى > فينا تنبت الشعر ولذلك صار الشعر يظهر فى الرأس لاستقامة قامة الإنسان . < ولو[٢] > كان الإنسان كذوات الأربع القوائم لظهر فى يديه كله من الشعر < كما > يظهر فى ذوات الأربع قوائم لانتشار الحرارة فى جميع البدن ؛ فلما صار الأنسان مستوى القامة ، والحرارة من جوهرها الصعود إلى فوق ، عملت فى الموضع الذى انتهت إليه وهو الرأس[١] فأنبت الشعر[٣] . وأما الأطفال فكذلك لا ينبت على أجسادهم الشعر حتى ينتهوا إلى قامة الشباب ، لأن الأطفال رطوبتهم غالبة وحرارتهم ليست بحارة حِرّيفة كحِدّة حرارة الشباب ، فلذلك صار شعورهم زَغَباً ليّناً ضعيفاً . فكلما انتقضت الرطوبة من أبدانهم وغلبت عليهم الحرارة الحادة والحريفة ، أظهرت الشعر وأنبتته كالأرض الرطبة جداً لا تنبت عشباً ، كذلك أبدان الأطفال لا تنبت الشعر ؛ وكالأرض الجافة جداً لا تنبت عشباً بل يجف ما فيها من العشب ، كذلك أبدان المشيخة[٤] لكثرة يبسها وقلة غذائها يتساقط ما فيها من الشعر ؛ <وليس > كذلك أبدان الشباب . وأول ما ينبت الشعر فى الإبطين والعانة لسخَافة[٥] هذين الموضعين . ثم كلّما انتشرت الحرارة فى البدن كله أنبتت الشَّعْرَ فى البدن كله .

وقد تكون اللحية للرجال ولا تكون للنساء والصبيان والخصيان لهذه العلة ، لأن قامة الصبيان الرطوبة غالبة عليها كالذى ذكرنا وحرارتهم ليست حِرّيفة حادة ، وكذلك أيضاً أبدان النساء وأبدان الخصيان ملائمةٌ بعضُها بعضاً و إن قد تختلف بالكثرة والقلة . فإذا سخن البدن وعَمِل فى الرطوبة التى فى البدن ارتفع البخار إلى الجَنبين فنبت الشعر . ولذا[٦] النساء والخصيان قد عدموا اللحية . وإذا قَلّتْ الحرارة لم تكن أن تثور فى جميع المواضع . وقد تثور فى النساء عند العانة لحرارة الحَيْضة واجتماعها لاجتماع الدم فى ذلك الموضع . فإذا

---

(١) ما بين الرقين فى الهامش .
(٢) خرم فى الأصل .
(٣) س : الشعرة .
(٤) المشيخة = الشيوخ .
(٥) السخافة : ضد الكثافة .
(٦) س : ولأن .

اجتمعت الحرارة فى ذلك الموضع لاجتماع دم الحيضة ، أنبت الشعر فى العانة . والخصيان عدموا ذلك لأن الحرارة لا تجتمع بهم فى هذا الموضع كاجتماعها فى النساء عند وقت الحَيْضة . وقد تظهر السَّبَلة[١] أولاً لكثرة بخاره وقد يظهر الصُّدْغ[٢] لسخافة موضعه ورطوبته . فكلما انتشرت الحرارة أنْبَتَتْ الشَّعْرَ حتى تَتِمّ اللحيةُ .

وأما أصوات الرجال فإنها صارت جهيرة وأصوات النساء والخصيان رقيقة — فنقول إن ذلك لخصلتين : الأولى أن الحرارة لما غلبت على المزاج[٣] وَسَّعَتْ الحنجرةَ ، ولأن الحرارة غلبت على مزاج الرجال احتاجوا إلى إدخال الهواء إلى أجوافهم فى النفس أكثر من النساء وسائر الأبدان الباردة . فلما صارت الحنجرة واسعة ، كثر دخول الهواء فيها إلى ما هو مادَّةُ وعُنْصُرُ الصوت < ولذلك > غلُظَ الصوتُ وصار جهيراً . وكما[٤] فى المزمار الواسع < إذا نفخ نفخاً >[٥] شديدًا : يُسْمِع صوتًا شديدًا لا تساع المزمار وكثرة الهواء الداخل فيه ، فكذلك حنجرة الرجال أيضاً . وأما الصبيان والخصيان والنساء فلأنهم عدموا هذه العلل صارت أصواتهم ضعيفة .

المسألة السابعة : ما بال الرجال إذا خُصُوا لم تنبت لهم لحيةٌ وعَدِموا الشَّعْر فى أبدانهم ؟ — فنقول : إن الحرارة قد تجتمع عند العانة لمكان[٦] أعضاء المنىّ . وأيضاً لأن هذا الموضع قوىٌّ وأيضاً حدة البول وحرافته تلهب هذه المواضع . وأيضاً هذا الموضع أعنى العانة قد تدبره الأعضاء ، كالشىء المدبر ، أعنى الفخذ وغير ذلك . ولهذه الخصال كلها اجتمعت الحرارة فى هذا الموضع . ولأن الأعضاء محيطة بما ضبطها وأمسكها ، فلما اجتمعت فى هذا الموضع وضبطت أنبتت الشعر . فإذا أنعظت المذاكير تفرقت أعضاء المنى وتفرقت الحرارة لتفرقها

(١) السبلة : ما على الشفة العليا من الشعر : يجمع الشاربين وما بينهما .
(٢) ص : الصداغ — والصدغ : الشعر المتدلى على الصدغ .
(٣) ص : مزاج .
(٤) غير واضحة فى المخطوط .
(٥) ص : شديد .
(٦) ص : كان .

وانقطعت مجارى المنى فيبردُ هذا الموضع لهذه العلل لتفرق الحرارة وأنّها عَدِمَتْ المنىّ الذى كان يستحق هذا الموضع . فإذا عدمت الحرارة صارت كأبدان الصبيان لينة قليلة الشعر .

المسألة الثامنة : ما بال الشعر فى الحاجب والأشفار ؟ — فنقول : إن الرطوبة التى فى الدماغ قد تنحدر إلى الحاجب والأشفار . وهذه المواضع ، لأن[1] موضعها موضع منعطف مجوف ، تقبل الرطوبة ؛ فحركة العين تسخن تلك الرطوبة بالحرارة المتولدة من حركة العين < ولذا > أنبت الشعر . ولذلك احتجنا إلى الأجفان والحاجب[2] لنقى بهما العين من الآفات والعاهات < الناشئة > من الغبار أو القذر .

كيف الحلاوة والحموضة والمرارة والحرافة ... ...[3]

(١) ص : لأنه موضع ....

(٢) ص : والحاجب لتقى الآفات والعاهات من العين بهما من الغبار . . .

(٣) هنا تنتهى الورقة ١٣٤ وقد سقط ما بعدها ، وواضح أن الكلام ناقص .

كتاب

معـــاذلة النفس

لهرمس أو لأفلاطون

الرمـــوز :

ص : باريس رقم ٤٩ (١٤٢ ا — ٢٠٣ ب)

س : باريس رقم ٤٨١١ (١٨٠ ا — ١٢٩ ب)

ل : ليدن رقم ١١٤٨ عربى ڤارنر (٧١ ب — ١٩٧)

ب : نشرة بردنهيڤر ، بون سنة ١٨٧٣

ع : ليبتسك ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧ (٧٣ ب — ١١٥٥)

ر : روما ، الفاتيكان رقم ١٨٢ (ورقة ١٠٤ — ١٣٢)

ك : اكسفورد ، مكتبة بودلى ، مخطوط هنت رقم ٥٨٩ (ورقة ٥٠ — ١٦٢)

هـ : ابسالا رقم ٤٨٩ (فهرست تورنبرج) ورقة ٧٦ ب وما يليها

ن : بون

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

كتاب معاذلة النفس لأفلاطون

وهو أربعة عشر فصلاً

[2] [رسالة منسوبة إلى هرمس الحكيم [3] فى معاتبة النفس ، وزجرها [4] عن الأمور السفلية ، وحضّها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلوية ، وقَصْوها [5] عمّا يؤذيها [6] ويوبقها ، وحثها [7] على ما فيه استقامتها وصلاحها . وأوضَحَ [8] الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك . ولم يقتصر على سَبْر [9] المعنى ، بل أغرق فى كشفه لكل أحد

(١) كذا فى ل وهو مخطوط إسلامى ، أما المخطوطات المسيحية فتبتدئ بعبارات مسيحية لا داعى لذكرها .

(٢) هذا الاستهلال مقحم على الكتاب كما هو واضح من مجرد قراءته ، إذ هو مقدمة كتبها ناسخ تمهيداً للكتاب . ولهذا لم يذكره ل . ولولا الحرص على إثبات كل شىء ، لآثرنا حذفه أو وضعه فى الهامش .

(٣) ر ، س : الحكيم الفاضل . ع : هرمس المثلث بالحكمة — ويلاحظ أن هذا الاستهلال المنحول هو الذى ينسب الرسالة إلى هرمس ، لا إلى أفلاطون . على أن ل يورد : « تنقل رسائل أرسطاطاليس الحكيم الفاضل ، ويدعى كتاب زجر النفس » .

(٤) فى المخطوطات : رجوعها — ونحسبه تحريفاً صوابه ما أثبتنا ، ومن هنا تفسر تسمية الكتاب أحياناً باسم : « كتاب زجر النفس » كما فى ك ، كما أنه فى مقابل : حضها .

(٥) كذا فى ص ، س ؛ وهو الصحيح أما هـ ، فقرأ : «وقسرها» ولا معنى له هنا ، وهو تحريف كذلك لأنه لا يقال : « قسر عن » . والقصو مصدر : قصا يقصو قصوا (بفتح فسكون) وقصوا (بضمتين ثم واو مشددة مفتوحة) وقصا (بفتحتين وبالقصر) وقصاء (بالمد) — وإن كان المشهور أن الفعل لازم (« لسان العرب » ٢٠ / ٤٤) ، وهنا متعد بمعنى : إقصاء .

(٦) س ، ص ، ك : يوردها . ب : يؤذيها ويوقفها (ولا معنى له) .

(٧) كذا فى س ، ص . ب : حصتها .

(٨) أى هرمس ، وهذا يدل على أن هذا كلام الناسخ ، لا كلام صاحب الكتاب .

(٩) ب : تفسير . س ، ص : ستر . وأصلحه فليشر : سر . وكل هذا لا داعى له بعد تصحيحنا هذا . والسبر : الاختبار ، استخراج كنه الأمر ، وسبر الشىء سبراً : حزره وخبره ، واسبر لى ما عنده : اعلمه .

بغير قصد تفسير[١] ولا تنميق لفظ ، بل[٢] بما يقوم فى العقول[٣] والأفكار ، ويقبله كل ذى لب صحيح . إذ كان ذلك مما يردع عن الانحطاط فى شغب[٤] هذه الدنيا الفانية ، والتمسك بحبال غرتها[٥] ، ويرشد إلى أعمال[٦] الخير ويحضّ على الإكثار منه وما يقرب[٧] من خالقها ويزلف لديه ويُسْكِن نعيمه[٨] الذى لا زوال له ولا انقضاء لمدّته .

نفع الله به قارئه ، وألهمه طاعته ، ووَفّقه لمرضاته ، بمنّه وخفىّ[٩] لطفه . والشكر لله كثيراً مستمراً] .

الفصل الأوّل

قال أفلاطون قدّس الله روحه العزيز فى مخاطبته لنفسه[١٠] :

يا نفس ! تمثلى وتصورى[١١] ما أنا مورده لك من المعانى العقلية الموجودة وجوداً دائماً . فما تصورتِه فقد عَقَلْتِه واقتنيتِه وتيقنته[١٢] كتيقنك أن الحىّ جنسٌ لنوع[١٣] الإنسان ، وأن المتنفّس جنسٌ[١٤] لنوع الحىّ ، وأن الجسم جنس لنوع المتنفّس ، وأن الجوهر الأقصى[١٤] جنسٌ لنوع الجسم ؛ وكتيقنك أيضاً أن المستوى[١٥] غير المعوجّ[١٦] ، وأن الكلّ أعظم

---

(١) ب : تفشير ! ويشير إلى أن فليشر أصلحه هكذا ! ولا ندرى ما يدعو إلى هذا ! والكلمة هكذا لم ترد فى « لسان العرب » .

(٢) س ، ص : لفظ ، ما ...

(٣) كذا فى س ، ص ، وفى ب : العقل .

(٤) ص : شعث . س : شعب .

(٥) ب : غرورها . وفى س وص : كما أثبتنا .

(٦) ب : عمل .

(٧) ك : يقرب به .

(٨) ب : ويشكر نعمته . وما أثبتنا فى س ، ص — وهو الأصح . وفى ك : فنشكر نعمته .

(٩) ص : بمنه وكرمه . س : ووفقه إن شاء الله تعالى . ك : غبة وكرماً عظيما منه .

(١٠) قال ... لنفسه : وردت فى ل وحدها .

(١١) كذا فى ل . وفى غيرها : تصورى وتمثلى .

(١٢) ل ، ب ، س ، ص الخ : تصورتيه ... عقليته واقتنيتيه وتيقنتيه ...

(١٣) ل : أنواع .

(١٤) ما بين الرقمين ناقص فى ل .

(١٥) ل : المتعين — وهو تحريف .

(١٦) ص ، س : المتعوج .

من الجزء ، وأن الماء يروى من العطش وأنه بارد رطب بالطبع ، وأن[(١)] النار تحرق وتنضج[(٢)] وأنها حارّة يابسة بالطبع[(١)] — وكسائر ما قد عقلتِه وشاهدته وشافهته[(٣)] فى عالم العقل وعالم الحسّ ، وما خفى عنك[(٤)] يانفسُ مما أنا مبيّنه لك ، فاستعملى فيه التمثل[(٥)] العقلى المُتْقَن[(٦)] الصحيح البرىء من الاختلاط والاختلاف[(٧)] ، فإنه سيدلُّك[(٨)] ظاهرُ ما شاهدتِه على باطن ما خفى[(٩)] عنك ، كما استدلّ الناظر إلى الصورة الممثّلة فى الحائط على وجود المصوّر لتلك الصورة الممثّلة[(١٠)] ، وكما استدلّ بما عاين من حركات يده على[(١١)] سرائر تخطيطها وتشكيلها[(١٢)] على لطائف ما كان قائماً فى فكره ونفسه[(١٣)] من جملة ذلك ، يا نفسُ : فإنه قد يُستعمل التمثيل على سائر الأشياء[(١٤)] بالآثار الموجودة عند غيبة المؤثرين لها ، وأيضاً[(١٥)] قد يستعمل التمثيل[(١٦)] له فى الاعتبار والتعجب مما[(١٧)] قد ورد ومما هو وارد لامحالة[(١٨)] بضروب الأمثال على غائب الأشياء وشاهدها . فاستعملى ، يا نفس ، التصور والتمثُّل فى سائر الأشياء الموجودة عقلاً[(١٩)] وحسّاً . واعلمى أن الشىء الذاتى بالحقيقة الأصلىّ التامّ النورى هو المفيد الحِكَمَ

---

(١) ما بين العلامتين ناقص فى ع ، ر .
(٢) كذا فى س ، ص ، ل الخ وهو الصحيح . وفى ب : تضىء (!)
(٣) شافهته : ناقصة فى ل ، ووردت فى س ، ص ، ر ، ع . وفى ب وسائر النسخ : عقلتيه الخ .
(٤) ب : عليك ؛ وفى س ، ص ، ل الخ كما أثبتنا .
(٥) ر ، ع : التمسك — وهو تحريف واضح .
(٦) كذا فى س ، ص وهو الصحيح . وفى ب : المقتن (بالقاف) وهو خطأ . وفى ل : المتنفس وهو تحريف شنيع على عادة ل ..
(٧) والاختلاف : ناقصة فى ل ، س ، ص الخ .
(٨) كذا فى س . وفى ب : فإنه يدلك ظاهر ماشاهدتيه على باطن ما غاب عنك .
(٩) ل الخ : غاب .
(١٠) الممثلة : ناقصة فى ب الخ ، وواردة فى س ، ص .
(١١) ل ، س ، ص : سائر — وهو أصح .
(١٢) ناقصة فى ر ، ع .
(١٣) ب ، س ، ص : وفى جملة ذلك — وقد أصلحناها كما ترى .
(١٤) الأشياء بالآثار : ناقصة فى س ، ص ، ر ، ع . وبدلها : سائر الآثار .
(١٥) وأيضاً : ناقصة فى ب ، ل الخ ؛ وواردة فى س ، ص .
(١٦) التمثيل : ناقصة فى ص ، س .
(١٧) ل : ما ... ولما .
(١٨) ب : لا بضروب — وهو خطأ .
(١٩) س ، ص : حسا وعقلا .

اللطيفة والتمييزات الشريفة والحياة الدائمة وسائر الأشياء التى هى جزئيات له لا أجزاء ، وهو كُلِّىٌ لها لا كلاً [١] . فاعتبرى ذلك يانفسُ وتيقظى واحذرى [٢] الغفلة والتوانى ، واستعملى التهذُّب من أوساخ [٣] الطبيعة ؛ واستعينى على ذلك بالخضوع والرغبة والابتهال [٤] إلى ينبوع الخير ومظهره ، وأصل العقل ومُبْدِعه ، [٥] ومفيدِ الحياة والحكمة والجود التام والرحمة ، تَحْيَىْ بذلك يا نفسُ وتسعدى .

يا نفس ! إن مبدع الأشياء ومُبْدِئَها ومُنْشِئها — جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه — صنعك [٦] وأبدعك وجعلك ذات التصور والتمثل : فأما التصوُّر فتصورك [٧] الشىء على حقيقة ما أبدعه مُبْدِعه ؛ وأما التمثل فتمثلك ما خفى عنك معناه مِنْ عالم العقل بما شاهدتِه فى عالم الحسّ ، مَثَلاً بمثل ، ومعنًى بمعنىً ، كما أن تدل ذات الصورة [٨] المطبوعة فى الشمع على معناها وحقيقتها فى الطابع ، وكما تدل الصورة الممثلة فى الطابع [٩] على معنى حقيقتها فى نفس ممثّلها ومصوّرها ؛ وكما يؤثر الماء فى الرمل والطين معانى حركاته وتموُّجه .

فاكتفى منى يا نفس بحقيقة ما قد أوردته لك [١٠] ، واعلمى أن جميع ما أنت مشاهدة له فى عالم السكون والفساد من الصور والصُّنَع [١١] إنما هى تمثيلات وتشكيلات معانٍ هى فى عالم العقل بالحقيقة غير زائلة ولا بائدة [١٢] . وما [١٣] فى العالم الروحانى فلا حظته [١٤] بالمشاهدة

---

(١) س ، ص : للكل .
(٢) واحذرى ... والتوانى : ناقصة فى ص ، س .
(٣) ل : التهذب والحذر فيما يجرى من أوساخ ...
(٤) ب : الانتهاء . ل : الابتها . ع ، ر : ناقصة . وقد أصلحناه كما ترى .
(٥) ل : ومبدعه من ذاته .
(٦) صنعك : ناقصة فى ب .
(٧) س ، ص : فلتتصورى .
(٨) س ، ص : كما دلت الصورة المطبوعة فى الشمع على حقيقتها .
(٩) ل : الطبائع .
(١٠) ص ، س: إليك .
(١١) ب : والصنائع . ل : الطبع . والصُّنَع : المصنوعات .
(١٢) هنا يعرض نظرية الصور الأفلاطونية .
(١٣) من هنا ناقص فى ص ، س ع ، ر .
(١٤) ل : فلاعطيه(!)

العقلية . فيجب على كل روحانى وجسمانى عند بلوغه السكون الجزئى[١] أن يتيقّن بالعقل أنه حقيقة غير زائلة[٢] . وإنما يصور العقل[٣] ذاته لذاته فى الهيولى ، ثم ينظر بذاته إلى معانى ذاته وصُوَرها فيلتذ بذلك إعجاباً[٤] منه بذاته[٥] ، إذ اللذة العقلية هى مما[٦] يناله العقل من ذاته بذاته لا بشىء خارج عنه ، ولا بعرض عارض بل من ذاته لذاته . وهذه هى اللذة الحقّ الدائمة الأبدية[٧] .

يا نفس ! تيقّنى[٨] واقتنى معرفة الأشياء بآنياتها وماهيّاتها[٩] ، ولا تحتفلى[١٠] بمعرفة كيفياتها وكمياتها[١١] ، لأن المطلبين الأوّلين بسيطان أزليّان[١٢] ولا وسيط بين النفس وبينهما ، وأن المطلبين الآخرين مركّبان زائلان[١٣] زمانيان مكانيان . واعلمى يا نفس أن علم التركيب لن ينفصل معك[١٤] مجرداً محمولاً فى ذاتك عند مفارقتك الحسّ . فخذى علم البسيط ، وذرى علم المركب[١٥] .

يا نفس ! هذا جِرم الأرض هو أثقل الأشياء كلّها وذلك لرسوبه تحت سائر الأشياء وطفو سائر الأشياء كلها عليه . ولذلك صار هذا الجرم فى الغاية القصوى من[١٦] الكثافة والجلافة والانحصار والكزازة وعدم النور والحياة . — ثم يتلو هذا الجرم من الأشياء

---

(١) ل : الدور الجزئى .
(٢) إلى هنا ناقص فى ص ، س ، ع ، ر .
(٣) ب : بالعقل . وفى س ، ص ، ع ، ر كما أثبتنا .
(٤) كذا فى س ، ص . وفى ب : عجبا . وفى ل ناقصة .
(٥) بذاته : ناقصة فى ص ، س .
(٦) ص ، س : ما . ب : بالعقل .
(٧) الأبدية : ناقصة فى ل . ص : الدائم .
(٨) تيقى : ناقصة فى ص ، س ، ع ، ر .
(٩) ل ، ب : وماهيتها .
(١٠) قرأها بردنهيمر فى ع ، ر : ولا تنفلى — وهو سوء قراءة . وفى س ، ص : تحتفلى . وفى ل الموضع ناقص مضطرب .
(١١) س ، ص : محرفة : ابناتها (!)
(١٢) بغير واو العطف فى ب .
(١٣) ناقصة فى ب . وفى س ، ص : واسن (!)
(١٤) ل : عنك . — مجرداً : ناقصة فى ل ، ص ، س . ب علم عالم التركيب .
(١٥) ص ، س : التركيب . ل : علم عالم آخر بسيط وذرى علم المركب .
(١٦) ب : فى .

جرمُ الماء وهو ألطف من الأرض وأصفى وأشرف وأنوَر وأقرب إلى الحياة . ثم يتلو جرمَ[1] الماء جرمُ الهواء ، وهو ألطف من الماء . ثم جِرْمُ النار الذى هو ألطف العناصر الأربعة وأشرفها وأشدُّها نوراً . ثم يتلو جرمَ النار جرمُ الفلك الذى هو صفو ما تحته والمخصوص بالشرف على سائر الأجرام للطافته و إشفافه[2] وشدة أنواره وحسن نظامه وترتيبه وقربه من الحياة ومجاورته الأشياء الشريفة الحية العاقلة ، وأنه متشكل بسيّد الأشكال وأتمّها وأصحّها الذى هو الشكل الكرى المدَّور ، وأن سائر ما يحتوى عليه متشكل بشكله كرةً[3] دون كرة على الترتيب الذى ينتهى[4] إلى كرة الأرض . ثم التالى لجرم الفلك الذى هو أقصى الأجرام كلها هو[5] جوهر النفس المعطية الأفلاك[6] الحركة النظامية والأنوار الصافية الشريفة التى هى ألطف من[7] سائر ما أحاطت به من الأشياء واحتوت عليه . وذلك أن سائر ما تحتوى عليه أجسامٌ وهى لا جسم ألبتة ، وأن سائر الأشياء مما دونها لاحياة له إلاّ بها ، وأنّها ذات الفكر والإرادة والتميز : فما واصلته أظهرت فيه ذاتها على حقيقة قبوله فصار حياً ، وما لم تواصله لم يوجد له فكر ولا إرادة ولا حركة ولا تمييز . وما فقد شيئاً من[8] هذه الأشياء فهو ميّت لا محالة . والشيء التالى لجوهر النفس والعالى عليها والمحيط بها هو العقل . وبحقٍّ إنه[9] ألطف الموجودات وأشرفها وأعلاها منزلةً ، وإنّه المرتب تحت أفق[10] الأزلى تبارك وتعالى والآخذ عنه بغير وسيط ، والمفيد جميع ما تحته الشرفَ والنورَ والحياة ، وأنه الترجمان الأعظم والحاجب الأقرب .

فتأمّلى ، يا نفس ، هذا الترتيب وتيقنيه واعتقديه فإنه هيئة الموجودات ونظامها وترتيبها .

---

(١) ص ، س : هذا الجرم من الماء .

(٢) كذا فى س ، ص . وفى ب : إخفافه — ولا معنى له . وفى ر ، ع : إشفاقه — فأصلحها فلايشر : إشفافه . — وإشفافه ... نظامه : ناقصة فى ل .

(٣) ص ، س : وكرة .

(٤) ب : هدى (!) — وهو تحريف شنيع . — الذى ينتهى : ناقصة فى ع ، ر .

(٥) هو : ناقصة فى س ، ص ، ع ، ر .

(٦) س ، ص : فلك الأفلاك .

(٧) كذا فى ص ، س . وفى ب : ألطف مما أحاطت . ع ، ر : من سائر الأشياء .

(٨) ص ، س : وما فقد منه هذه الأشياء .

(٩) ب : هو .

(١٠) ب : الأفق .

الفصل الثانى

يا نفس ! لا تذمّى الدنيا وتقولى : هى دار خديعة ومصيدة[١] وغرور ، فإنها ليست كذلك إلاّ عند ذوى العقول الناقصة ومَنْ يَعْرِضُ له الجهل والنسيان . ولو كانت دار خديعة بالحقيقة لسكان الإنسان منذ بدء[٢] ظهوره فيها إلى وقت خروجه منها لا يشافه[٣] منها إلاّ نعيماً ولذات وسروراً . ثم تأتيه المساءة[٤] حينئذ بغتةً فتزيله عن ذلك النعيم ويستحيل[٥] به ما كان فيه إلى خلاف ذلك . وليس الأمر[٦] فيها كذلك ، بل إنما يُرى الإنسان ينشأ فى هذه الدنيا ويتربّى بأحوالٍ مختلفة لا نظام لها : فيوماً محزون ، ويوماً مسرور ، ويوماً متلذذ ، ويوماً متألم متوجّع[٧] . والشىء إذا أظهر لك جميع ما فى طبعه فقد أنصفك[٨] ونصحك ؛ وإنما المخادع مَنْ كان فى طبعه الخير والشرّ فأظهر لك الخير وأبطن[٩] الشر لوقت الفرصة والمسكنة منك . ولست أرى أحداً[١٠] نال من هذه الدنيا فرصةً إلاّ وأعقبه ذلك غُصّة وألمًا[١١] . وليس هذا شرط المخادعة مِنْ قِبَل الدنيا ، وإنما المخادعة من قِبَل الإنسان لنفسه[١٢] ، وذلك أن الإنسان الناقص هو المخادع نفسه المُهْلك لها ، لا الدنيا ، لأن الدنيا قد أظهرت له جميعَ ما فى طبعها من نعيم وبؤسٍ . فاغتبط[١٣] الإنسان

---

(١) مصيدة: ناقصة فى ب .

(٢) ب : يوم .

(٣) ب : لا يصيبه منها إلا نعيم . وما أثبتناه فى ص ، س ، ع ، ر . والمشافهة فى كتب اللغة : المخاطبة . أما هنا فبمعنى : يناله ، يحظى به . والكلمة تكررت مراراً فى ثنايا هذا الكتاب .

(٤) ص ، س : المساء — وكذا فى ع ، ر . وفى ب كما أثبتنا ووافقناه . وفى ل : المشاة .

(٥) ب : وتستحيل به عما كان فيه ...

(٦) ص ، س : وليس من فيها .

(٧) ب : متوجع متألم .

(٨) أنصفك : ناقصة فى ب .

(٩) ب : وأبطن لك .

(١٠) ب : وليس أحد .

(١١) ص ، س : وإنما .

(١٢) ب : نفسه — وما أثبتنا فى ص ، س ، ل .

(١٣) ص ، س : فارتبط .

الضعيف العقل بنعيمها واعتقده دائماً وأُنْسِيَ[١] بؤسها وأهمله ثم يقول : خدعتنى الدنيا ! وأىُّ خداعٍ خدعته الدنيا ! و إنما هو المخادع[٢] نفسِه والمُهْلكُ لها .

يا نفس ! لا تكن[٣] أخلاقك فى هذه الدنيا كأخلاق الصبىّ الذى لا عقل له : إن أُطْعِم وُرِفق به رضى وضحك ؛ و إن شُدِّد عليه بكى وغضب : فهو بينما يكون ضاحكاً حتى يكون باكيا ، و بينما يكون راضياً حتى يكون غضبانَ . وليست هـذه أخلاقَ العقل الوحيد[٤] ، بل أخلاق مشتركة مذمومة .

يا نفس ! إنما رُتِّبَتْ الدنيا على هذه المعانى المختلفة التى هى خير وشر ، ونعيم و بؤس ، وشدّة ورخاء — تنبيها[٥] للنفس ، و إيقاظاً لها ، ومثالات تعمل عليها فتكتسب بذلك العقلَ المضىء المنير[٦] والعلم الثابت[٧] الذى هو الحكمة والمعرفة بحقائق الأشياء ، و إنما وردت إليها النفس لتعلم وتخبر[٨] . ومن[٩] ورد إلى محل من المحالّ ليعلمه ويخبره ويعرف حاله ثم ترك العلم والبحث والاختبار وتشاغل بالنعيم والتلذّذ — فقد ضيَّع مطلبه ونسى أَرَبه الذى قصد له .

و إنما شرحتُ لك يا نفس هـذا الشرح لئلاّ تكونى فى رتبة الذامّين للدنيا عند سخطهم[١٠] عليها ، والمادحين لها عند رضاهم عنها ، وليس هم بالحقيقة لاذامّين ولامادحين ، بل هم تائهون ضالوّن قد أضاعوا طلبهم وأُنْسُوا[١١] أربهم وذهب استعمالهم آلاتهم باطلاً

---

(١) ب : ونسى .
(٢) ع ، ر: الخادع .
(٣) كذا فى س ، ص . وفى ب : لاتكونى فى أخلاقك فى هذه . وأصلحها فليشر : تكونْ .. وما أثبتناه أفضل .
(٤) كذا فى ص ، س . — وفى ب : الوحيدة . وفى ع ، ر : رضيّة .
(٥) ب : ورخاء ومثالات تعمل تنبيها للنفس وإيقاظا لها عليها — وهو تحريف .
(٦) ب : النير . وفى س ، ص ، ع ، ر كما أثبتنا .
(٧) كذا فى ص ، س . أما فى ب فهى : التام .
(٨) ب : تختبر .
(٩) ب : وهى مثل من ورد إلى محل من المحال لتعليمه ويختبر حاله ...
(١٠) ب : ردهم لها — وما أثبتنا فى ص ، س .
(١١) ب : ونسوا .

غير متحققين[١] بعلم ولا مكتسبين لقنية .

يا نفس ! إنما هذه الدنيا دار علم و بحث واختبار للمتأملين . فتأملي ، يا نفس ، جميعَ معانيها وصورها وصنعها وتشكيلاتها المحسوسة السائلة الزائلة البائدة الأعراض والأشخاص[٢] . واعلمي[٣] أنما هي مثالات الصور بالحقيقة والصور الحقية والتشكيلات[٤] الحقيقية الدائمة الأبدية .

وبالجملة ، يا نفس ، فإنه ليس في عالم العقل نوعٌ إلاّ وشكله ظاهر في كيان[٥] جريان الطبيعة . وكذلك جميع[٦] ما هو موجود في عالم الكون إنما هي[٧] دواعٍ ومثالات : فَلَذَّاتُه الكاذبة الزائلة تدل على اللذات الصادقة الدائمة ؛ وصُوَرُه المنحلّة الزائلة السائلة الهالكة تدل على الصور[٨] الباقية الثابتة[٩] ؛ و إن اختلاف جميع ما في الحسّ وزواله يدلّ على اتفاق جميع ما في العقل و بقائه وثباته .

فما دُمْتِ ، يا نفس ، في عالم الطبيعة فلا تطلبي منه[١٠] لذة ولا تتشاغلي بمحسوسٍ عن التعلم[١١] والتصور والتمثل والبحث والاستكشاف لجميع ماقصدت له من مطالبك وآرابك[١٢] لُتَكْفَي[١٣] العودة والرجوع إلى اكتساب[١٤] العلم . فإذا تشوقتِ يا نفسُ إلى اللذات

---

(١) ب : باطلا خابرين غير متحققين لعلم . — فليشر : باطلا خارجاً غير ... — والكلمة : خابرين — خطأ ، ولم ترد في س ، ص .
(٢) ص ، س ، ع ، ر : المحسوسة الزائلة الأشخاص .
(٣) ب : أنها إنما هي .
(٤) ب : مثالات الصور الخفية والتشكيلات الحقيقية الدائمة الأبدية .
(٥) كيان : ناقصة في ع ، ر ، ص ، س .
(٦) ب : كل ... إنما هو ...
(٧) كذا في ع ، ل ، ص ، س . وفي ب : أنواع .
(٨) ص ، س : صورة .
(٩) ص ، س : العالية .
(١٠) ص ، س ، ع ، ر : مني . — وفي ب محذوفة .
(١١) ب : العلم — وما أثبتنا في ص ، س .
(١٢) ص ، س : إرادتك ؛ ل : آرائك ؛ ع ، ر : أربك .
(١٣) كذا في ص ، س ؛ وفي ب : لتكتفي بالعودة ...
(١٤) ص ، س : إلى التكسب العالمي العلمي .

والسرور الدائم فانزعى لباسك الكدر وتهذّبى من أوزار جسمك ، وتنقَّ من[1] الأشياء المخالفة لجوهرك . ثم صيرى إلى عالم اللذات الحقيقية والسرور الدائم ، والبسى حُلَلَكِ الذاتية ، وتصوّرى بصورك الجوهرية الدائمة الباقية التى أنت[2] مشاهدة لتشكيلاتها ومثالات أنواعها وأنت فى عالم الكون والفساد .

فتيقنى يا نفسُ جميع ما قد شرحتُه لك واعقليه[3] . واعلمى يا نفس أن مهلكات الأمور ثلاثة أجناس : أوّلها الشِّرْك[4] وسائر أنواعه ، والظلم وسائر أنواعه ، والتلذذ وسائر أنواعه . ويجمع[5] هذه الأجناسَ وسائرَ أنواعها كلها أصلٌ واحد — وهو حُبُّ الدنيا . فتحرّزى ، يا نفسُ ، من الدنيا وأَعْرِضى عنها ، وانظرى إليها بعين الخائف الوجل منها . وكونى[6] منها كالطائر الذى عرف الفخ المنصوب[7] وفطن له فانحرف عنه وحذره . واعلمى يا نفسى أن تحرُّزك وهربك من جنس الشرك يذهب بك إلى[8] مرتبة التوحيد ، وأن تحرُّزك من جنس الظلم يذهب بك إلى رتبة النور والصفاء والتهذيب والتمحيض[9] ، وأن تحرُّزك من جنس التلذُّذ يريحك من مقاساة الخوف والحزن والجهل والفقر . فتيقنى[10] يا نفس حقيقة هذه المعانى ، واعلمى صحتها تنجى[11] وتسلمى من الهلكة .

يا نفس ! تأمّلى حكمة مُبْدِع هذه الأشياء واعتبرى بها ، واعلمى أن الإنسان لم يخلق

---

(١) ب : وتوق . ع ، ر : تقضى .
(٢) كذا فى س — وهو الصحيح ؛ وفى ب : كنت .
(٣) ص،س : واعقلى له يا نفس إن ...
(٤) ص ، س : الكفر .
(٥) ب : والجميع — وهو تحريف لأنه قال بعد ذلك : كلها — وما أثبتناه عن ص ، س .
(٦) كونى : ناقصة فى ص ، س ، ر ، ع الخ ووردت فى ل .
(٧) ص ، س : المنصوب له .
(٨) ص ، س : رتبة .
(٩) وأن تحرزك من جنس الظلم ... التمحيض : ناقصة فى ص ، وورادة فى س هكذا : وأن ... التهذب والفحص — و : التهذيب والتمحيض : ناقصتان فى ر ، ع . والعبارة كما أثبتناها وردت فى ب ، ل ، ه ، ك .
(١٠) هذه العبارة مضطربة فى ص وصحيحة فى س .
(١١) ص ، س ، ع ، ر : تحيى .

لمعنى من المعانى إلاّ للعلم والعمل[١] به ، وكذلك الثمرة الطيبة لم تخلق إلاّ للأكل . فكما[٢] أن عنقود العنب يبدأ وهو لا يصلح لشىء مما يراد له[٣] ، ثم ترد إليه المادّة السائرة به إلى حدّ الحموضة العذبة فيكون حينئذ يصلح لبعض ما يُراد منه ، لا لكلّه ؛ ثم ترد إليه المادة السائرة به إلى حد الكمال فى جميع المعانى التى لها يراد ، فيتكامل حينئذ — فكذلك[٤] الإنسان المحسوس يبدأ إلى عالمه وهو لا يصلح لشىء من المعانى التى تراد منه ، ثم ترد إليه المادّة السائرة به إلى المعنى الذى به يصلح أن يكون متعلماً[٥] ، لا عالماً[٦] . فإذا ارتاض بهذه[٧] الرتبة وَرَدَتْ إليه المادّة الكبرى الكاملة المكمِّلة[٨] فتجعله حينئذ عالماً[٩] عاملاً فيكمل حينئذ . وكذلك الإنسان المعقول إنما هو القوة الآتية فى العضو الواردة[١٠] مع المنىّ إلى الرحم ثم حينئذ ترد إليه القوة المصوِّرة التى يمكن[١١] أن تصوّره بتوسط الأجرام[١٢] الإلٰهية . فإذا صار[١٣] عقلاً بالقوة ذا غضب وشهوة[١٤] وردت إليه حينئذ القوة الثانية[١٥] المتممة التى هى عقل بالفعل فسارت به إلى حدّ الكمال . فحينئذ تكون جميع أسبابه[١٦] بالفعل بعد أن كانت فى الابتداء : لا بالفعل ، ولا بالقوة . ثم انتقل[١٧] إلى مرتبة كان فيها بالقوة ، ثم ذهب من رتبة القوة إلى رتبة الفعل والكمال فصار حينئذ فاعلاً كاملاً ، مصوراً متصوراً ، ممثلاً

---

(١) ص، س : والعمل بالعلم .
(٢) ص ، س : وكما .
(٣) كذا فى جميع النسخ . ويصلحها فليشر إلى : به .
(٤) فى المخطوطات : وكذلك — وقد أصلحها فليشر هكذا ووافقناه .
(٥) ع ، ر : مستعملا .
(٦) لا عالما : ناقصة فى ص ، س .
(٧) ب : راض بهذه الرتبة نفسه .
(٨) المكملة : ناقصة فى ع ، ر .
(٩) ص ، س : عاقلا .
(١٠) ص ، س : الوارد .
(١١) ص ، س ، ع ، ر : التى يمكن أن تكون المصورة بتوسط .
(١٢) ص ، س : ألا رحام الألية (!)
(١٣) ص ، س ، ع ، ر : فإذا صار علقا عقد بالقوة ذا غضب ... ب : صار بالقوة .
(١٤) ع ، ر : ثم وردت .
(١٥) يصححها فليشر : الثالثة ؛ وفى ب : التامة .
(١٦) ب : فحينئذ تجتمع أسبابه بالفعل .
(١٧) ر ، ص ، س ، ع : ثم انتقل إلى رتبة العقل والكمال .

متمثلاً . — واعلمى[1] يا نفس أن التأمل لهذه المعانى دليلٌ على لطيف[2] حكمة مُبْدِع العالم جل جلاله[3] وتقدَّسَتْ أسماؤه .

يا نفس ! إن المبدع جلّ اسمه كالناطق الفائض بما عنده من المعانى والجواهر[4] كلها للمستمعين[5] منه ؛ وليس كل المستمعين يفهمون عن المتكلم ، بل منهم من يحتاج إلى ترجمانٍ يؤدّى إليه ووسيطٍ يتوسط بين الناطق والسامع ، وذلك لضعف تصور[6] السامع عن فهم القول . ومَنْ هو كذلك فهو أعجمىٌّ لا يفهم حاجته إلا بترجمان[7] يفسّر له حقيقة القول . فلا تكونى ، يا نفس ، من الجواهر المحتاجة إلى الوسائط : فإن الترجمان ربما خان فى تعبير[8] الكلام ، وغيّر القول وحرّفه . — فاخرجى يانفسُ من رتبة العجومية إلى رتبة الفصاحة ، وافتنى ، يا نفسُ ، العلمَ قبل العمل ، ومعرفة الثمرة قبل غرس الشجرة ، لتحقق بالقول الثبوت على العلم قبل العمل ، فإن لك فى ذلك راحة كبيرة وفائدة عظيمة[9] .

الفصل الثالث

يا نفس ! إن الأعراض الحالّة فى الجوهر الكثيف[10] عدمت الاتفاق ، وأتَتْ[11] إلى الاختلاف والمضادّة ، فتحرّزى[12] يا نفس منها وانحرفى عنها : فهى المعنى الذى حُذِّرْتِه والخوف الذى خوِّفته[13] .

---

(١) ص ، س : فاعلمى

(٢) ب : لطف — وما أثبتنا فى ل ، ص ، س .

(٣) جل جلاله : ناقصة فى ب .

(٤) كذا فى ل ، ص ، س . وفى سائر النسخ وب : الجواهر العقلية .

(٥) كذا فى ل ، ص ، س . وفى ب : مستمعون منه .

(٦) تصور : ناقصة فى ص ، س .

(٧) ص : لا يفهم لحاجته إلا بالترجمان المفسر له . س : لا يفهم بمحاورته إلا بالترجمان المفسر له .

(٨) س (دون ص) : تفسير .

(٩) كذا هذا الموضع فى ص، س — وفى ب : « لتحقق بالقول والقبول على العلم قبل العمل وإن لك فى ذلك درجة وراحة كثيرة وفائدة عظيمة » — وهذا مضطرب .

(١٠) كذا فى ص، س . وفى ب : الجواهر الكثيفة .

(١١) كذا فى ص ، س ، ع ، ر — وفى ب : ومالت .

(١٢) ب : فتحذرى — وما أثبتنا عن ص ، س الخ . يا نفس : ناقصة فى ب .

(١٣) فى النسخ : حذرتيه ... خوفتيه .

يا نفس ! أنت وحيدة وهى متكاثرة ، وأنت متفقة وهى مختلفة ، وأنت ناصحة وهى مخادعة ، وأنت حقٌّ موجود وهى لا حقيقة لوجودها ، وأنت خير دائم باق وهى زخارف وتمويه مستحيل فانٍ[١] . فأَعْرِضى يا نفس عنها واحــذرى استعبادها إيّاك وقطعها لك[٢] وخذلانها بك[٣] . فلا تخرجى يا نفس عن ذاتك الوحيدة الخفية[٤] الشريفة وتتبعى[٥] تكاثرها واختلافها ومحالاتها[٦] وخساستها وعوَرها[٧] — فتضلى وتهلكى .

يا نفس ! حتى متى أنت فقيرة هاربة من ضد[٨] إلى ضد[٩] ؟ فتارة هاربة[١٠] من الحرّ إلى البرد ، وتارة من البرد إلى الحرّ ، وتارة من الجوع إلى الشبع ، وتارة من الشبع إلى الجوع — وكذلك فى سائر الأطعمة والروائح : إن أَسْرَفَتْ عليك الحلاوة افتقرت إلى الملوحة ، وإن أسرفت عليك الملوحة افتقرت إلى الحموضة[١١] ، وكذلك[١٢] فى جميع المشمومات وجميع ما أنت مشاهدة له فى عالم الحسّ : فبينما أنت فقيرة إلى المقتنيات ، فإذا وصلت إليها اكتسبت الخوف عليها ما دامت معك ، فإذا فارقتك وفارقتها[١٣] فقد زال عنك الخوف وأعقبك ذلك أحزاناً وغموماً[١٤] ؟ — فانزعى يا نفسُ هذا الشىء الذى أنت فيه[١٥] ومشاهدة

(١) فان : ناقصة فى ص ، س .
(٢) ب : بك .
(٣) ب : لك .
(٤) قرأها ب فى ع ، ر : الخفية — وصوابها كما ترى . وقد أثبتها : الحقيقة .
(٥) أى : ولا تتبعى . وفى ب : ولا تثق بتكاثرها . وما أثبتناه ورد فى ص ، س ، ر ، ع .
(٦) ر ، ع : ومحالها .
(٧) ب : غدرها — وما أثبتنا فى ص ، س الخ .
(٨) ب : من الحس — وهو تحريف . وفليشر يصححها : الحر — وهو تحريف كذلك ؛ وما أثبتنا ورد فى ص ، س — وهو الصواب .
(٩) ب : ضده .
(١٠) هاربة : ناقصه فى ب .
(١١) ص ، س : الحموضة العذوبة .
(١٢) ص ، س ، ر ، ع : وكذلك أنت فى ...
(١٣) ب . وفقدتها — وما أثبتنا فى ص ، س . — فقد : ناقصة فى ص ، س .
(١٤) ب : ذلك حينئذ أحزاناً ...
(١٥) كذا فى س . وفى ص : أنت فيه مشاهدة به . وفى ب : أنت مشاهدة به .

به لهذه الأشياء ، والذى أنت معه[١] واجدة لهذه الأمراض والآلام . ولا تأسَىْ[٢] لمفارقة الأحزان والهموم والخوف والفقر ، ولا تكرهى مواصلة الغنى والأمن والسرور : فإنّه مَنْ آثر الفقر على الغنى ، والخوفَ على الأمن ، والذلّ على العزّ كان جاهلاً ، ومن جهل فقد[٣] ضلّ ، ومن ضلّ فقد[٣] هلك .

يا نفس ! تيقنى أنك قد برزتِ عن أصلٍ أنت فرعه ؛ وأن الفرع — وإن جرى إلى غاية البعد[٤] عن أصله ، فإن بينه وبينه وصلة ورباطاً ، ولهذه[٥] الوصلة والرابطة[٦] يستمد كلُّ فرع من أصله كالشجرة المثمرة : فإن الثمرة[٧] وإن بعدت عن أصلها المبدئ[٨] لها فإن بينها وبينه اتصالاً ذاتياً به يكون استمدادها منه . ولو عَدِمَتْ ذلك الاتصال — بأن يقطع بينهما قاطع مما[٩] سواهما ، فحال بين الأصل والفرع وأوجب قطع المادّة عن الفرع — لفسد[١٠] فى الحال وتلف . — فتصوّرى[١١] يا نفسُ هذا ، وتيقنيه ، واعلمى أنك راجعةٌ إلى مَبْدَئك الذى هو أصلك ؛ فتهذّبى من أوساخ الطبيعة وأوزارها المبطئة بك عن سرعة الرجوع إلى عالمك وأصلك .

يا نفس ! هذا عالم الطبيعة وهو محلّ الفقر والخوف والذل والحزن ، وهذا عالم العقل وهو[١٢] محل الغنى والأمن والعز والسرور . وقد شافهتِهما جميعاً وشاهدتِهما ، فتخيّرى[١٣]

---

(١) ب : به .
(٢) ب : تأيسى (!) — ر ، ع : تتأسى .
(٣) فقد : ناقصة فى ب .
(٤) ص ، س ، ع ، ر : فى البعد .
(٥) ص ، س : وهذه .
(٦) فى النسخ : المرابطة .
(٧) فإن الثمرة : ناقصة فى ص ، س ، ر ، ع .
(٨) ب : المبتدئ ؛ ل : والمبدأ .
(٩) ب : مما هو سواها لحال ...
(١٠) فى النسخ : ففسد . ص ، س : ففسد الحال .
(١١) ص ، س : فتبصرى .
(١٢) من غير واو فى ل .
(١٣) ص : فتحرزى على خبره وعلم اللبوث فى أيهما (!) س ، ر ، ع : فتخيرى على خبرة وعلم اللبوث فى .

على خبرة منك ، واعلمى أنك لابثة فى أيهما شئت غير مدفوعة ولا ممنوعة . واعلمى أن من[١] الممتنع أن يكون الإنسان فقيراً غنيّاً ، خائفاً آمناً ، عزيزاً ذليلاً ، مسروراً حزيناً . و إن كان هذا[٢] هكذا ، فكذلك لا يمكن أن يجمع الإنسان حب الدنيا وحب الآخرة ، بل ذلك من باب الممتنع أشد الامتناع[٣] .

يا نفس ! إنه من نزع سلاحه وكف[٤] نفسه واستسلم لعدوّه وَجَبَ أَسْرُه . ومن قاتل بسلاحه وحمى نفسه ولم يستسلم لعدوه ، وجب قتله . وأى نفسٍ وردت إلى عالم[٥] الطبيعة فلا بدّ لها أن تسلك إحدى هاتين[٦] الحالتين : إما القتل ، و إمّا الأَسْر . فمن اختار الأسر فقد اختار طول العذاب وهوان الاستعمال[٧] وذل العبودية . ومن اختار القتل فقدمات[٨] عزيزاً وكان موته حياةً له واستراح[٩] من الأسر وهوانه وطولِ ذُله .

يا نفس ! متى نويت ترك الأفعال الخسيسة الدنيئة فاقصدى نبعها[١٠] واجتنبيه وهو **حب الدنيا** . ومتى نويت الأفعال الشريفة الإلهية فاقصدى أصلها واغرسيه وربّيه[١١] ، وهو الزهد فى الدنيا ؛ وليكن فِعْلُ ذلك بريئاً من النفاق[١٢] والتمويه .

يا نفس ! لا تخرجْ بك شدّة الحذر و إفراطه إلى حدّ الُجبْن فتعدمى الشجاعة وشرفها ، وتكتسبى الدناءة وخساستها . واعلمى أن كل شىء مستمد هو غير[١٣] ذاتٍ ، و إن كان غير

---

(١) كذا فى ص ، س . وفى ب : واعلمى أنه ممتنع ...
(٢) ص ، س : وإن كان هكذا فنلك ... ب : فذلك — وقد أصلحناه كما ترى .
(٣) ص ، س : امتناع .
(٤) ص ، س : كيف . فهل صوابها : كشف ؟
(٥) عالم : ناقصة فى ص ، س .
(٦) ص : هذين . س : هاتين .
(٧) وهوان الاستعمال : ناقصة فى ب .
(٨) فقد : ناقصة فى ص ، س .
(٩) ب : واستراحة من الأسر وهوانه وذله .
(١٠) ص : بقعتها . س : نفعها — وكله تحريف .
(١١) ص : ورتبيه . س : وزينيه .
(١٢) ص ، س : من النفاق والتمريض والتمويه .
(١٣) ب : فهو ذات ، وإن كل ذات فحتاجه إلى المادة — وهو تحريف ؛ وما أثبتنا ورد فى ص ، س ، ر ، ع .

ذات فمحتاج إلى المادة ، وأن كل محتاج إلى المادّة فمادته متوالية[١] به دائماً طول مدته المقسومة له . فتيقنى يا نفسُ هذا ، فإن لك تحته راحة كبيرة[٢] وفائدة عظيمة .

يا نفس ! تمسّكى بالتدبير الجزئى على حسب الإمكان . فإن تدافعت بك الأمور إلى جهات التدبير الكلّى فارضى بذلك واطمئنّى إليه ، واعلمى أن بذلك يسقط عنك ثقل الاهتمام والتكلف : كرجلٍ تكلّف مصباحاً يستضىء[٣] به فى طول الليل وظلمته ؛ فلما طلعت الشمس استغنى عن المصباح وزال عنه ثقل التكلّف .

يا نفس ! لا تقترنى[٤] بدنيئات الأمور وخسائسها فتلزمك العادة بذلك وتكتسبى[٥] طبعاً مخالفاً لطبعك ، فتعدمى[٦] بالانصباب إليها الرجوعَ إلى وطنك . واعلمى أن مبدع الأشياء — جلّ وعلا — هو أشرف الأشياء كلّها . فاقترنى[٧] بشرائف الأشياء لتقربى من بارئك بطريق المجانسة ، واعلمى أن شرائف الأشياء منضافة إلى شرائفها ، وأن خسائس الأشياء منضافة إلى خسائسها .

يا نفس ! تطالبين بالاستقرار وأنت فى عالم السكون ؟ ! وأى استقرار يوجد[٨] فى عالم السكون ! إن الزّق[٩] ما دام على ظهر الماء فلا قرار له ولا طمأنينة[١٠] ألبتة[١١] . وإن استقر وقتاً ما ، فإن ذلك بالعَرَض ، ثم يعود الماء إلى اضطرابه وتموّجه بما على ظهره[١٢] . وإنما يستقر ذلك الزّق[٩] إذا أخرج من الماء وأعيد إلى الأرض التى هى ينبوعه[١٣] وأصله

---

(١) ب : فدته متوالية دائماً — وما أثبتنا فى ص ، س . وفى س : دائمة .
(٢) كذا فى س ، ص ، ع ، ر . وفى ب : بكثرة .
(٣) كذا فى س ، ص ، ع ، ر . وفى ب : استضاء .
(٤) ل : تعتدى . ع ، ر : تعتبرى . ص ، س : تعترى .
(٥) بذلك وتكتسبى : ناقص فى ع ، ر . وفى ص ، س : وتكتسبيه .
(٦) ب : عن الرجوع . ص ، س : الانصباب إليها والرجوع ...
(٧) ع ، ر : فاعتبرى .
(٨) يوجد : ناقصة فى ب .
(٩) كذا فى ر ، ع . وفى ص ، س : الدف . وفى ب : الزورق .
(١٠) ب : ولا طمأنينة له . — ألبته : ناقصة فى ص ، س .
(١١) ر ، ع : ولا طمأنينة ولا راحة ولاطمأنينة لإتعابه إياه وخذلانه إياها وقطعه لها وإن استقر ...
(١٢) ص ، س : وتموجه دائماً . وإنما ...
(١٣) ص ، س : نبعته .

المشاكلة له بالكثافة والثقل — فحينئذ يستقرّ به القرار . وكذلك النفس ما دامت فى جريان الطبيعة فلا قرار لها ولا راحة ولا طمأنينة لإتعابه[1] إياها وخذلانه إياها وقطعه لها[1] . فإذا عادت النفس إلى ينبوعها[2] وأصلها استقرت وظفرت بالراحة ، واستراحت من شقاء الغُرْبة وذُلّها .

الفصل الرابع

يا نفس ! إن عالم الطبيعة صفو وكدر ، فتجرّعى كدره قبل صفوه . وكذلك[3] ينبغى لمن طلب السعادة أن يسوس نفسه هذه السياسة . واعلمى أن شُرْبَ الصفو بعد الكدر خيرٌ من شرب الكدر بعد الصفو ، فلا تغترّى بأن[4] فى عالم الطبيعة صفواً يوجد ؛ فإن وجد فيه صفو فليس هو بالحقيقة ، لأنّ ما لا دوام له لا صفو فيه ، بل كدر كله وثقل[5] . وإنما ضربتُ لك مثلاً . فإن أردت الشيء الصافى الهنىْ فاطلبيه فى غير عالم الكون والفساد . فإنك إن طلبته فى معدنه وجدتِه ، وإن طلبته فى غير معدنه عدمتِه . وإن أنت عدمت طلبك وفاتك أربك ، اقترنت بك الأحزان والفقر ، وأعقبك ذلك مرضاً يؤديك[6] إلى الموت من العيش العقلى والحياة الدائمة .

يا نفس ! إن هذا المَرْكَب الذى قد ركبتِه فى هذا البحر العظيم إنما هو من أمياه[7] تجمد وبالعَرَض تركب . ويوشك أن تطلع عليه الشمس فينحل إلى عنصره ويتركك جالسةً على وجه[8] الماء ، إن أمكنك الجلوس : تطلبين مركباً ولا مركبَ تجدين[9] إلّا ما اكتسبتِه من جودة السباحة وحُسْن التهدّى .

(١) ما بين الرقمين ناقص فى ب ، ووارد فى ص ، س .
(٢) ص ، س : نبعتها واستقرت .
(٣) ص ، س ، ع ، ر : فإن هكذا ينبغى أن تكون السياسة .
(٤) ص ، س : أن .
(٥) ص ، س : صفو يوجد ، فأى صفو يوجد فيه وهو كدر كل كدر ، وثقل كل ثقل . ع ، ر : وأى صفو يوجد فيه وهو أكدر من كل كدر ، وأثقل من كل ثقل .
(٦) ص ، س : يؤدى .
(٧) ب : هو مياه . س : هو أمياه . ع ، ر : من مياه .
(٨) ب : ظهر . — ويقترح فليشر وضع : «إلا» بين «الجلوس» و «تطلبين» — ولا داعى له .
(٩) تجدين : ناقصة فى ب .

يا نفس ! إن الماء الصافى النقىّ يؤدّى البصر إلى سائر ما فى ذاته . و إذا شابه الكدر والوسخ حجب النظر(١) عن إدراك سرائر الأشياء المستكنّة فيه ، وكذلك نور الشمس إذا أشرق على الأشياء كان النظر(١) مدركا لها بالحقيقة . فإذا عرض فيه(٢) البخارات والدخان والغبار حيل بين البصر و بين إدراكه تلك الأشياء . وكذلك أنوار العقل اللطيفة الشريفة إذا امتزجت بالأشياء الجلفة(٣) الكثيفة المظلمة كدّرتها وأعاقتها عن إدراك ما فى ذاتها من الصور والأشكال ، وأعدمتها التصور العقلى . فحينئذ تبقى النفسُ فقيرة من مقتنياتها ، جاهلة بمعلوماتها ، عادمة(٤) حُسْن التهدّى إلى طريق نجاتها(٤) .

يا نفس ! ليس الزهد فى الدار(٥) ترك تزويقها و إصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . و إنما الزهد التام الرضا بالتحول(٦) عنها ، والاشتياقُ(٧) إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد فى عالم الطبيعة ترك لذّاته وشهواته مع الرضا بالمقام(٨) فيه . و إنما الزهد بالحقيقة شدّة الشوق إلى مفارقته والراحة منه ومن معاندته ومضادّته(٩) واختلافه وظلمته . — فينبغى لك يا نفس أن تعتقدى الشوق إلى الموت الطبيعى والرضا به ؛ وتحاذرى الفشل عنه . فبالخوف منه تكون الهلكة ، و بالتشوقّ إليه تكون السلامة . أليس(١٠) تعلمين يا نفس أن بالموت الطبيعى تنتقلين من الضيق إلى السّعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الخوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ، ومن الألم إلى اللذة ، ومن المَرَض إلى

---

(١) ب : البصر .
(٢) كذا فى ص ، س ، ع ، ر — وهو الأصح . وفى ب : فيها .
(٣) ص ، س : الخلقة .
(٤) ما بين الرقين ناقص فى ص ، س .
(٥) ص ، س ، ع ، ر ، ن : الدنيا .
(٦) كذا فى ص ، س ، ع ، ر ، ن . — وفى ب : بالتحويل — والأول هو الأصح .
(٧) كذا فى ن ، ص ، س . وفى ع ، ر : الاستشراف . وفى ب : الاستعداد .
(٨) كذا فى ص ، س ، ع ، ر ، ن . وفى ب : باللباثة . وفى «لسان العرب» عن ابن سيده : « لبث بالمكان يلبث لبثا ونبثا (بضم اللام وفتحها) ولبثاناً ولباثة ولبثة (« اللسان » ٢/٣) .
(٩) ع ، ر : مصائبه .
(١٠) ب : أو ليس .

الصّحة ، ومن الظلمة إلى النور ؟ فلا تأسَيْ يا نفس أن تسلبي حُلَل[1] الشرّ والشقاء[2] ، وتلبسي حلل الخير والبقاء ، مع تيقنك[3] حقيقة ذلك ومشافهتك إياه ومشاهدتك له بذاتك الفاردة[4] الوحيدة .

يا نفس ! تطالبين بالإخوان والأصحاب[5] في عالم الكون ، وقد علمت أن ذلك من جنس الممتنع ، وإنما يوجد ذلك في عالم الروحانيين لانفراد ذواتهم وتمحُّضها[6] وصفائها . فإن أحببت ذلك فصيري إلى هناك لتظفري بمطلوباتك ، ولا تطلبي في عالم الكون ما ليس فيه ، لأن سكانه أسْرى ومماليك . وأيّ أخوّة[7] لأسير ، وأي عهدٍ لمملوك ! فتيقني ذلك ، واعملي به ، واعتقديه .

يا نفس ! اعلمي وتيقني أن كل فاقد تائه ، وأن كل تائه هالك . فاحذري أن تقتني[8] ما تفقدينه فتتوهي وتهلكي[9] .

يا نفس ! ما أشدّ مفارقة الأحباب ! وأشدّ[10] من ذلك محبّة كل مفارق !

يا نفس ! إن أهل الدنيا مظلومون ظالمون ، مغرورون غارّون : ومِنْ ذلك أنهم يستقبلون النفس الواردة إلى دار الهموم والأحزان بالطرب والسرور ، ويشيعونها — إذا صدرت عنها — بالبكاء والعويل . وكفى بهذا ، يا نفس ، ظلماً ومخالفةً للحق والعدل !

يا نفس ! تيقني وتفهّمي[11] بالاستقراء والتأمّل ، واعلمي أن أربعة أشياء هي السبب

---

(١) ص ، س : من حلل .
(٢) ب : والنفاق — وما أثبتناه يتفق مع السجع . وهو هنا يجانس (تسلبي — تلبسي) ويسجع (الشقاء — البقاء) .
(٣) ب : مع تحققك ذلك .
(٤) ص ، س ، ل ، ن : القادرة .
(٥) ص ، س : والصحابة .
(٦) بالصاد المهملة في ب ، س . وبالضاد المعجمة في ص .
(٧) ص ، س : نخوة .
(٨) كذا في ص ، س ، ل . وفي ب : تتبعي ! — وهذا تحريف .
(٩) ب : فتهلكي .
(١٠) ص ، س : وشر .
(١١) ص ، س : وتأملي .

فى[1] هلاكك لا محالة : وهى الجهل ، والحزن ، والفقر ، والخوف . فاعلمى يا نفس أن مَنْ بحث عن العلم عدم الجهل ، ومن ترك المقتنيات الخارجة عنه عدم الحزن ، ومَنْ عفّ عن الشهوات عدم الفقر ، ومن تشوق إلى الموت الطبيعى ورضى به عَدِمِ الخوف .

يا نفس ! الجاهل لا يعلم الشىء[2] حقيقةً ألبتة . والمقتنى الأشياء الخارجة عنه حزينٌ طولَ دهره ، والفقير إلى الشهوات الحيوانية[3] فقير أبداً . والخائف من الموت الطبيعى قد عَدِم حلاوة الأمن . فهل يكون[4] أشقى من نفسٍ جاهلة حزينة فقيرة خائفةٍ[5] ؟ !

يا نفس ! إنه[6] لو تقررت لك رتبةُ الصبر على مضض العدم السائر بك إلى حد الانفصال من الطبيعة — لعدمتِ الخوف مع الفقر جميعاً . فاعتقدى يا نفسُ الصبرَ ، ولا تجمعى مع الحزن والأسر[7] والغربة فقراً وخوفاً فتهلكى .

يا نفس ! إن الموت تحت الصبر والثبات عزّ ، وإن الموت تحت الهزيمة والفشل ذل .

يا نفس ! إن[8] القتل إنما هو ساعة وتنقضى ؛ ومقاساة ذل الأسر حال تطول ؛ فارضى بالقتل فى الطبيعة ولا ترضَىْ بالأسر ، فإن القتل فى الطبيعة هو الحياة الدائمة ، وإن الأسر فى الطبيعة هو الموت الدائم .

يا نفس ! هذه رُتَب ثلاث — فكونى على أشرفها وأجلها : فأدناها رتبةً رجلٌ عالم غير عامل[9] ، ومثلْ ذلك كرجل ذى سلاح لا شجاعة فيه[10] . وما عسى يصنع الجبان بالسلاح ! والرتبة الثانية : رجل عامل[9] غير عالم — وهو كرجل شجاعٍ لا سلاح له —

(١) ص ، س : السبب لهلاك النفس لا محالة .
(٢) ص ، س ، ر ، ع : لشىء حقيقة .
(٣) الحيوانية : ناقصة فى ب .
(٤) ص ، س : فهل من يكون .
(٥) خائفة : ناقصة فى ص ، س .
(٦) إنه : ناقصة فى ص ، س .
(٧) والأسر : وردت فى ل دون غيرها .
(٨) إن : ناقصة فى ص ، س .
(٩) ص ، س : عاقل .
(١٠) ص ، س : له .

فكيف يلقى عدوّه مَنْ لا سلاح معه[١] ! غير أن الشجاع على السلاح[٢] أقدر من الجبان على الشجاعة . وكذلك عامل[٣] غير عالم أشرف من عالم غير عامل . والرتبة الثالثة هي رجل عالم عامل : فهو كرجلٍ ذى شجاعة وسلاح . وهذه ينبغى أن تكون الرتبة الشريفة .

يا نفس ! إن القمر نَيِّر ما دام يرد إليه نور[٤] الشمس . فإذا عرض له أن يحول بينهما ظل الأرض انخسف[٥] وأظلم . فكذلك النفس[٦] نيّرة مضيئة ما دام يرد إليها نور العقل . فإذا توسطت أسباب[٧] الكون والفساد حَيَلاناً[٨] بينهما عدمت النفس نورها فانكسفت[٩] وأظلمت . وكما أنه ما دامت الأرض فى وسط العالم لن يعدم القمرُ الخسوفَ[١٠] ، فكذلك النفس ما دامت ملازمة الطبيعة لن تعدم الظلمة والأذى . — فقد تبيّن من هذا الشرح أن راحة النفس فى مفارقتها للطبيعة[١١] والتحول عن هذه الدنيا عاجلاً[١٢] .

الفصل الخامس

يا نفس ! إن العقل ليس هو شيئاً غير التصور والتمثل . وأى نفسٍ عدمت التصور والتمثل فقدت ذاتها . ومَنْ فقد ذاته فهو ميِّت .

يا نفس ! إن التصور والتمثل هو العقل الذى هو الحياة الدائمة والتلذُّذ ؛ والتنعُّم[١٣] بالدنيا هو الموت الدائم . فلا تؤثرى مزايلة الحياة الدائمة على مفارقة الموت الدائم فتهلكى .

---

(١) ص ، س : له .
(٢) ب : سلاح .
(٣) ص ، س : عاقل .
(٤) ب : ما وردت إليه الشمس .
(٥) ص ، ع ، ر : انكسف .
(٦) ب : فكذلك النفس ما ورد إليها العقل فهى نيرة مضيئة .
(٧) ص ، س ، ر ، ع : فإذا توسطت أسباب الدم والبلغم والمرة بينهما .
(٨) كذا يجب أن تقرأ ، لا كما فعل ب : حملاناً (! !) . وفى ل : إجمالا ! !
(٩) ب : نورها وذهب عنها وأظلمت . وما أثبتنا فى ص ، س ، ر ، ع .
(١٠) ص ، س ، ر ، ع : الكسوف .
(١١) ب : مفارقتها عالم الطبيعة .
(١٢) ص ، س : غالباً — وهو تحريف .
(١٣) ص ، س : والنعيم هو الموت .

يا نفس ! ما بال سائر الجواهر الطبيعية غير العاقلة[١] متحركة بالطبع إلى عناصرها ومواضعها الخاصّة بها ؟ وبحقّ أن كل جوهرٍ[٢] إنما شرفه وعزّه أن يرجع إلى عنصره ويكون بِنَبْعه[٣] ومحلّه وأصله !

يا نفس ! أليس سائر ما يتكون[٤] من التراب كالحجارة وغيرها يرجعُ متحللاً إلى التراب الذي هو أصله[٥] ونبعتة ، حتى إنه لو أخذ جزء من الأرض فَعُلِّى به على[٦] وجه الأرض ثم خُلِّى سبيله لعاد مسرعاً بحركته الطبيعية إلى عنصره وأصله ؟ وكذلك سائر المياه تراها أبداً منحدرة بالطبع ذاهبة مجتازة[٧] إلى عنصرها الأعظم ما لَم يُعقها عائق — كسائر العيون التى تنضاف إلى الأنهار ، وكسائر الأنهار التى تنضاف إلى البحر الذى هو عنصر الماء . وكذلك كل شىء مما سوى ذلك كسيلان النار إلى العلو راجعة إلى عنصرها الأعلى[٨] ، وكسيلان الهواء راجعاً إلى عنصره . فإذا كانت هذه الأشياء التى ليس لها عقل ولا تمييز ، وإنما حركتها حركة هيام وطبع به يتحرك كلٌّ واحدٍ منها إلى حيث شرفه وعزّه وقوّته ، ويأبى الغربة[٩] والبعد عن وطنه ومحلّه — فما بالكِ أنت ، يا نفس ، وأنت ذات العقل والتمييز ، تأبين الرجوع إلى وطنك وعنصرك الذى هو[١٠] شرفك وعزك ، وتكرهين ذلك وتحبّين البعد عن أصلك ونبعك ، وتختارين اللبوث فى الأرض[١١] الغريبة ، ومقاساة الذل والهوان ؟ ! فياليت شعرى ! أبالطبع تختارين ذلك ، أم بالعقل ؟ فإن كان ذلك بالطبع فساوى[١٢]

---

(١) ص ، س ، ل : الغير عاقلة .

(٢) فى ب (طبعة برذنهيفر) وردت العبارة محرفة كل التحريف هكذا : ومواضعها إلا حظة بها (!) ونحو ذلك أن كل جوهر ... ! ! — وما أثبتنا ورد فى ص ، س .

(٣) ب : ويكون فى محطه (!) ومحاه .

(٤) : يكون ... مخلا (! !) .

(٥) ب : أصلها ونبعها .

(٦) ب : عن .

(٧) ص ، س : ممتارة . ولم يثبتها ب . والتصحيح عن ع ، ر .

(٨) الأعلى : ناقصة فى ب .

(٩) الغربة : ناقصة فى ص ، س .

(١٠) ب : فيه .

(١١) ص ، س : فى أرض الغربة .

(١٢) ب : فتساوى بالطبيعيات .

الطبيعة فى أفعالها بالطبع ورجوعها أمداً إلى[1] عناصرها . و إن كان[2] هذا منك بالعقل والتمييز ، فكيف يجوز للعاقل المميّز أن يختار الغربة على الوطن ، ومحلّ الخساسة على محل الشرف ، ومقاساةَ الذلّ والهوان على الراحة والعز والكرامة ؟ ! ومَنْ جحل على هذه الرتبة فقد بانَ أنه لا يُعدُّ فى رتبة الطبيعيات ولا فى رتبة العقليات . وما لم يكن من هذين الجنسين فليس[3] بشىء ولا يعدّ فى الموجودات ، بل ينبغى أن يكون منفيّاً منها . — فتصورى[4] يا نفس هذه المعانى ، وارجعى بعقلك إلى شرفك الأعلى ومحلّك الأقصى..

يا نفس ! إنى تأمّلتُ اللذاتِ كلها فلم أجد ألذّ من ثلاثه أشياء ، وهى : الأمن ، والعلم ، والغنى . ولكل واحد من هذه الأشياء أصل و ينبوعٌ يحركه : فمَنْ طَلَبَ العلم فليذهب إلى معنى التوحيد فإنه بالتوحيد تكون المعرفة والعلم والتحقيق ، و بالإشْراك[5] تكون النكرة والجهل والشك . ومَنْ طلب الغنى فليذهب إلى رتبة القنوع ، فإنه حيث لا قنوع لا غنى . ومَنْ طلب الأمن فليعتقد التمنى[6] لمفارقة عالم الطبيعة ، وهو الموت الطبيعى .

يا نفس ! مادمت فى عالم الكون فاحذرى حالين[7] هما مُهْلِكات[8] للنفس فاحذريهما وانحرفى عنهما انحراف الخائف الوجل[9] منهما ، وهما النساء والأشربة المُسْكِرة . يا نفس[10] ! إن الواقع فى مصيدة[11] النساء كالطائر الواقع فى يد صبىّ لا عقل له ، فالصبى يلهو به و يلعب و يفرح بهجاً مسروراً ، والطائر فى خلال ذلك يتجرّع غصص الموت و يلقى أنواع العذاب .

---

(١) أبداً : ناقصة فى ص ، س .

(٢) ص ، س : فإن يكون هذا .

(٣) ص ، س : فليس هو شىء .

(٤) ب : فتبصرى .

(٥) فى النسخ : وبالاشتراك .

(٦) فى النسخ : التمعنى — ولم نفهم معناه . وقد تركه بردنهيفر على حاله . وفلتشر غيره إلى : التعنى .

(٧) ب : حالتين . ص ، س : حالين وهى مهلكات .

(٨) ب : مهالك النفوس .

(٩) منهما : ناقصة فى ب .

(١٠) يا نفس : ناقصة فى ب .

(١١) ب : مصائد .

وكذلك ، يا نفس ، ينبغى أن تحذرى الشرب والسكر : فإن السكر يجعل النفس كالسفينة[١] الجارية فى تيار الماء وأمواجه وليس فيها ملاّح ولا مدبّر يدبّرها . فكذلك النفس إذا فارقت العقل جرَتْ الطبيعة بها[٢] جريًا هائمًا لا ترتيب له ولا نظام ، فهلكت وتلفت .

يا نفس ! إن الشىء الذى يأتيك علمه[٣] ثم يعاودك نسيانه فتيقنى أنه إنما يأتيك علمه[٣] من خارج ذاتك بمادّةٍ تتوسّط بينك و بين علم ذلك الشىء . فإذا عاودك نسيانه فإنما ذلك مِنْ قِبَل ظلمة الجسد واختلافه وثقله واجتذابه إياك إلى ذاته ، و إعاقته لك بكثرة أضداده[٤] وتركيبه ، فتعودين ، يا نفس[٥] ، ناسية لما قد كنتِ ذكرتهِ ، وجاهلة لما قد كنتِ علمتهِ .

ومثل ذلك يا نفس كمثل البصر والمبصرات والظلمة والنور ، وذلك أن البصر يكون فى الظلمة وتكون المبصرات حاضرةً بين يديه فلا يراها و يضعف عن إدراكها . فإذا ورد إليه النورُ المضىء أعانه على إدراك مُبْصَراته ومحسوساته التى قد كانت قبل ذلك غائبةً عنه ، فكان ذلك النور سائقًا له إليها ومتممًا له إدراكه إيّاها ، وجاعلها فيه بالفعل بعد أن كانت فيه بالقوة . فما دام البصر واجدًا ذلك[٦] النور فهو واجد لمبصراته ومدرك لها . فإذا فقد النور وعاودته الظلمة عاد إلى فقد[٧] جميع محسوساته . ولو دام له النورُ أبدًا لدام له الإدراك أبدًا — ما دام النورُ وعدم الظلمة . فإذا كان قد اتضح لك ، يا نفس ، أن النور يأتى من قِبَل العقل ، والظلمة تأتى منْ قِبَل الجسد ، فينبغى لك يا نفس ألاّ تأسفى[٨] على فراق الجسد لشدّة إضراره بك وخذلانه إيّاك و إعاقته لك عن إدراك معلوماتك الدائمة[٩] الحقيقية ، بل ينبغى لك يانفس أن تأسى[١٠] على مفارقتك عالم العقل النورى[١١] لكثرة منافعه لك ومساعدته

---

(١) ص ، س : المارةع ، ر : تيار شدة جرى الماء .
(٢) كذا فى ص ، س . وفى ب : جريانا مائلا (!) . وفى ل : جريانا هياما .
(٣) ما بين الرقمين ناقص فى ر ، ع .
(٤) ص ، س : لك بتوسط تلك المادة وتركيبه .
(٥) يا نفس : ناقصة فى ب .
(٦) كذا فى ص ، س . وفى ب : لذلك النور . وفى ل : ذلك بالنور .
(٧) ب : فقده .
(٨) ب : تأيسى . ر ، ع : تتأسفى .
(٩) الدائمة الحقيقية : ناقصة فى ب ، وواردة فى س ، ص ، ع ، ر .
(١٠) ب : تأيسى .
(١١) النورى : ناقصة فى ب .

إياك على نيل مطلوباتك . فانصرفى ، يا نفس ، عن الطبيعة زاهدةً فيها ، قالية لها ، خائفة منها حذرة من[1] عواقبها ، فازعةً[2] إلى عالم العقل الذى هو أصلك ونبعك ومعدن شرفك وعزّك — تحيى بذلك الحياة الدائمة ، وتستكملى السعادة التامة الـكاملة .

يا نفس ! حتى متى و إلى متى أنت فى عالم الـكون تطوفين واردة وصادرة ، وذاهبة وراجعة ؟! تتخذين القرناء[3] والخلاّن لخليلاً تتركين ، وخليلاً تصحبين[4] . ليس من خليل تصحبينه فيخشن لك منه جانب إلاّ ولان[5] لك منه جانب معتقداً لك الغدر والخذلان ، وأنت معتقدة له الوفاء والمساعدة : يعتلّ فتصححينه[6] ، و يدنس فتطهرينه : فهو دائماً يقابلك بما فى جوهره وطبعه ، وأنت دائماً تقابلينه بما فى جوهرك وطبعك . ثم يُعْقِبُك بعد هذا كله بالقطيعة[7] الـكلّية والفراق القاطع على غير جرمٍ أجرمتِه ، ولا ذنبٍ جنيتِه ولا شرّ صنعته[8] . فأنت فى كل حين متجرّعة من الفراق غُصصاً وفاقدة إلفاً وخليلاً ، على غدرهم بك ووفائك لهم ، وظلمهم إيّاك و إنصافك إيّاهم . لا عن الآخرة بالأولى[9] تُزْجَرين ، ولا بطول تجربتك واختبارِك لهم تتعظين[10] وتعتبرين . فحتى متّى ، و إلى متى تصاحبين الأشرار الظالمين والخونة الغادرين ؟ أهذا جهلٌ منك وعمىً ، أم تجاهلٌ وتعامٍ عن الصواب ؟!

الفصل السادس

يا نفس ! إنه[11] لو شرب شارب من المـاء شربة واحدة لقد كانت تلك الشربة

---

(١) حذرة من عواقبها : ناقصة فى ب .
(٢) فازعة : ناقصة فى ص ، س . وفى ب : فارعة (بالراء المهملة) .
(٣) ص ، س ، ع ، ر ، ن : الأقرباء ، القرباء .
(٤) ب : تتخذين وتصحبين .
(٥) كذا فى ص ، س ، ن . وفى ب : لك .
(٦) كذا فى ن ، ص ، س ، ر ، ع . وفى ب (عن ل) : يغشك فتنصحينه .
(٧) ن : بالمقاطعة .
(٨) ولا شر صنعته : واردة فى ص ، س ، ن ؛ وناقصة فى ب .
(٩) ص ، س : بالأول . — ب : عن الآخر بالأول . ر ، ع : على الآخر ...
(١٠) ص ، س ، ن : تتيقظين .
(١١) ص ، س : إن . — إنه : ناقصة فى ر .

تقرر فى نفسه المعرفة بطبيعة[١] الماء كلّه ، و إن اختبار الجزء من الشىء الفارد[٢] لينبىء عن جميع كلّيته ؛ و إن الناظر إلى كف من التراب فقد رأى التراب[٣] كله ، و إن اختلفت ألوان التراب فليس جوهره بمختلف ولا حدُّه[٤] ؛ و إن المصاحب للقرناء[٥] الذين كلهم من طبيعة واحدة وجوهر واحد لعارفٌ بأن أحدهم لينبىء عن جميعهم والقليل[٦] منهم ينبىء عن كثيرهم . فاقتصرى يا نفس على هـذا[٧] الشرح ، وا كتفى به — تُوَفَّقِى للنجاة والسلامة[٨] .

يا نفس ! إنى أرى كلّ شكل يحنُّ إلى شكله ، وكلّ نوعٍ ينضاف إلى نوعه . فينبغى أن تكونى بهذا المعنى عارفة .

يانفس ! أنت صافية فلا تصحبى كدراً[٩] ، وأنت نيّرة مضيئة فلا تصحبى مظلماً[١٠] ، وأنت حيّةٌ ناطقة فلا تصحبى ميّتاً أبكم ، وأنت عالمة[١١] عادلة فلا تصحبى جاهلاً جائراً ، وأنت طاهرة نقية فلا تصحبى نجساً دنساً[١٢] ، وأنت متصرّفة بالتّميز والإرادة العقلية فلا تصحبى المتحرك حركة الهيام والالتباس والتشويش . فإن أنت لم تتحقق شرحى[١٣] هذا فأرينى كيف يكون الاتفاق من[١٤] معانيك التى ذكرتها بمعانى سواك ؟! ومن المحال

---

(١) ص ، س : بطبع .
(٢) ص ، س : القادر . ر ، ع : الواحد .
(٣) ص ، س : بالتراب .
(٤) ولا حده : ناقصة فى ص ، س ، ع ، ر .
(٥) ب : القرباء . ر ، ع : القرباء والخلان ؛ ن : القربة .
(٦) ب : وقليلهم .
(٧) ص ، س : بهذا الشرح .
(٨) ب : للسلامة والنجاة .
(٩) ل : الكدر .
(١٠) ل : الظلمة .
(١١) كذا فى ص ، س ، ن ، ر ، ع . وفى ب : عاقلة .
(١٢) نجس : ناقصة فى ص ، س .
(١٣) ص ، س : لشرحى .
(١٤) ب : فى .

يا نفسُ أن يثبت لك اجتماع المخالفين فى معنى واحد . فثقى يا نفس[١] بقولى ، وارجعى إلى ما رسمته[٢] لك وحددته تجدى الحقّ وتظفرى بالصواب .

يا نفس ! ما أشغل الغريق فى الماء عن صيد السمك ! وكذلك ساكن الدنيا : ما أشغله عن مقتنياتها ولذّاتها بخلاص[٣] نفسه إن فَطَن لسوء وقوعه فيها ! يا نفس ! يكفيك[٤] وأنت فى عالم الحسّ ما تقاسينه من آلاتك[٥] وأضدادها وأوساخها ، فلا تضيفى إلى آلاتك[٥] شخصاً آخر ، فتكونى كالغريق المرتهن فى البحر قد حمل على عاتقه حجراً ؛ وما أرى أن غريقاً ينجو من البحر مجرّداً بنفسه ، فكيف إذا حمل على عاتقه آخرَ[٦] غيره !

يا نفس ! إن سلوك طريق النجاة من قِبَلك يكون بحسبِ ما تعرفينه وتختبرينه[٧] . وذلك أنه إن كانت معرفتك بالمحسوسات فقط ، فإنه فى وقت انتقالك إلى ما علمتِه تنتقلين ، ونحوه تتجهين[٨] ، وبه تغتبطين . وإن كانت معرفتك بالمعقولات وآثرتِها على غيرها ، فنحوها تتجهين ، وإليها تنتقلين ، وبها تغتبطين[٩] .

يا نفس ! هذه دار المحسوسات ودار المعقولاتِ مُحْضَرة بين يديك ، وكلاهما قد خبرتِه وشافهتِه[١٠] ، فتخيرّى أيهما شئتِ لا مدفوعة ولا ممنوعه ، واذهبى إلى أحظاهما عندكِ . فإن اخترت اللبوث[١١] فى دار الحسّ فأقيمى على ما قد خبرتِه وعرفتِه[١٢] . وإن أحببت المصير إلى دار العقل فينبغى لك قبل[١٣] الانفصال أن تتصوّرى معنى طريقك وسلوكك إيّاه على

---

(١) ب : فتيقنى يا نفس قولى .

(٢) ب : ما بينته لك ورسمته وحددته ...

(٣) بخلاص نفسه : ناقصة فى ص ، س . وفى ر ، ع : عن خلاص . ص ، س : ولذاتها وإرادتها .

(٤) ص ، س : يجزيك . وكذا يمكن أن تقرأ فى ر ، ع .

(٥) ص ، س ، ع ، ر : آلتك .

(٦) ص ، س : حجراً آخر ... ن : شيئاً آخر

(٧) ب : وتجربينه . — وفى س زيادة فى الهامش هكذا : يكون < والسلوك للهلكة أيضاً من قبلك يكون > بحسب ...

(٨) ب : تتوجهين وبه ترتبطين .

(٩) ب : ترتبطين .

(١٠) ب : جربتيه وشاهدتيه .

(١١) ص ، س : أجبت .

(١٢) ب : جربتيه وعرفتيه .

(١٣) ص ، س ، ن ، ر ، ع : فى وقت الانفصال — وفى سائر النسخ كما أثبتنا وهو الأرجح هنا .

ترتيبه محلاً بعد محل حتى تنتهى إلى محلّ المستقر . — فإن كنت ، يا نفس ، ذا كرة لهذا الطريق فاحذرى أن يحول بينك و بينه النسيان والخوف وقت الانفصال[1] فتضلّى وتتوهى[2] . و إن كنتِ يا نفس ناسية لهذا الطريق فتذكريه واستعينى على تذكّره بوصف سالكيه وخابريه فإنّهم أئمة الهدى ومصابيح الدُّجى والأدلاّء على المسلك الأعلى[3] إلى الانتهاء . واعلمى يا نفس أن كل شىء يذهب و ينتقل إلى العُلَا[4] ينبغى أن يكون خفيفاً[5] صافياً نقياً ليكون أسرعَ لممرّه إلى غايته ، وأن كل شىء يذهب نحو السفل ينبغى أن يكون ثقيلاً كدراً ، وعلى حسب كدره وثقله تكون سرعة ممرّه إلى غايته .

يا نفس ! إن الأصناف[6] الشريفةَ تَرِدُ من عالمها إلى عالم الطبيعة ورود مختبرٍ له . فإذا استعملت الآلات التى تشافه بها الطعوم والروائح والمبصرات[7] وجميع الآلات العارضة فى الحسّ نسيت عالمها وجميعَ ما فيه وظنّت أنه لا شىء غير ما هى مشاهدته[8] فى الحسّ — فحينئذ تنسى عالم العقل وتعدَم ذكره . فإذا زالت[9] عن النوع الناطق قيل إنها قد ماتت ومضت مع جريان الطبيعة . فمتى عادت إلى السكون الأول ، ثم ذكرت عالمها بعض الذكر قيل إنّها قد حييت من مماتها وحينئذ تتعلق بالمعنى الذى قد ذكرته مستكشفة له وباحثة عنه وعن جميع المعانى التى نسيتها أوّلاً . فكلما عقلت شيئاً مما نسيته تجلّى بصرها وقويت صحتُها وفارقت مرضَها . وعند ذلك تدرك ببصر عقلها أن جميع ما هى مشاهدة له فى عالم الحسّ

---

(١) ص ، س ، ن ، ر ، ع : الانتقال .

(٢) ل : وتهلكى .

(٣) الأعلى : ناقصة فى ب . ل : انتهاء الفرصة وبلوغ الغرض الأقصى .

(٤) ر ، ب : وينتقل إلى نحو العلو . ن : إلى العلا فلازمى أفعالهم وارتبطى بأدبهم فإنك إن لازمت فعلهم فعهم تخلصين .

(٥) خفيفا : ناقصة فى ص ، س .

(٦) ص ، س ، ر ، ع : الأصناف (بالصاد المهملة والنون) ؛ وفى ب : الأضياف (بالضاد المعجمة والياء) .

(٧) عند هـذه اللفظة ينتهى مخطوط ر (الفاتيكان عربى رقم ١٨٢) وما يتلوه ناقص حتى نهاية الكتاب .

(٨) ص ، س : مشاهدة له . ب : غير مشاهدتها فى الحس .

(٩) ن : زلت .

إنما هو خيالات[١] أشياء ، لا أشياء بالحقيقة . وظل[٢] الشيء هو ظل الشيء بالحقيقة على وجه الأرض أو المـاء . و إنما عرض للنفس[٣] مرابطة أشكال الأنواع دون الأنواع عينها بنسيانها عالم العقل أوّلاً عند ورودها إلى عالم الحسّ . و بتأمّلها هذه المعانى وذكرها لها تكون صحّتها من مرضها ، وعقلها بعد جهلها ، فتذهب راجعةً إلى تأمل[٤] المعانى الحقيقية والحياة الدائمة السرمدية .

يا نفس ! تأمّلى قولى وافقهيه[٥] واعلمى أن العقل للنفس كالأب ، والطبيعة كالزوجة ، وأن[٦] للنفس جهتين تميل إليهما : فتارة تميل نحو العقل بالمناسبة كالمناسبة التى بين الأب والابن ، وهذا هو العقل الطبيعىُّ الحقى[٧] ؛ وتارة تميل نحو الطبيعة كالعاشق[٨] الذى يعشق زوجته — وهذا هو العقل العَرَضى الزائل . فتأمّلى ، يا نفس ، الرجلَ إذا خلا مع زوجته كيف تقابله بالمداعبة[٩] والضحك والمَلَق وتكلمه بألطف ما يكون من الكلام وأرقّه . وليس ما تبدى من ظاهرها[١٠] كباطنها ، لأنّها إنما تفعل ذلك لتستعبده وتستعمله فى أغراضها[١١] وتشافه به المهالك[١٢] . فانظرى يا نفس إلى فعل الزوجة كيف تسقى العسلَ مخلوطاً بسم قاتل[١٣] رديء العاقبة . ثمّ تأمّلى ، يا نفسُ ، الرجلَ إذا خلا مع ولده[١٤] كيف

(١) هنا إشارة إلى أسطورة الكهف الأفلاطونية (« السياسة » م٧) .
(٢) وظل الشيء ... بالحقيقة : ناقصة فى ب ، وواردة فى ص ، س .
(٣) ص ، س : النفوس .
(٤) ص ، س : راجعة تتأمل . ص ، س ، ن : المعانى الحقية .
(٥) ص ، س : وافهميه .
(٦) للنفس : كذا فى ص ، س — مع أن بردنهيفر يقول إنه ورد فى المخطوطات : النفس !
(٧) قرأها بردنهيفر : الخفى (بالخاء المعجمة والفاء) — ولهذا أصلحها : الحقيقى — ولا داعى لهذا كما ترى .
(٨) ص ، س ، ن : نحو الطبيعة بالهوى ومثاله كالعشق الذى يكون بين الرجل وزوجته .
(٩) ب : بالملاعبة .
(١٠) ص ، س ، ن : وليس ظاهر ما تبدى من ذلك كباطنه .
(١١) وتستعمله فى أغراضها : ناقصة فى ص ، س ، ن .
(١٢) ب : وتسوقه إلى المهالك — وتشافه به : تواجه — وهذا هو الصحيح .
(١٣) ب : بالسم القاتل الرديء ...
(١٤) ص ، س : أبيه .

يقابله بالعتب والتوبيخ ويكلّمه بأمرّ الكلام وأخشنه . وليس ظاهر ما يبدى من ذلك كباطنه ، لأنّه إنما يريد بذلك تشريفه ومنفعته[١] فى جميع حالاته . فانظرى يا نفس إلى فعل الأب : كيف يسقى الدواء المرّ الكريه لولده[٢] مخلوطاً بالصحّة والحياة[٣] وحُسْن العاقبة ! فتفهمى[٤] يا نفس هذه المعانى : فما كان حقاً فخذيه ، وما كان باطلاً[٥] فدعيه واطرحيه .

يا نفس ! إنما لك[٦] أخاطب ، وإليك أشير ، وإيّاك أريد ! إنما الطبيعة زوجتك ، والعقل أبوك ؛ وإنّ لطمةً من أبيك خيرٌ لك من قُبْلةٍ من زوجتك .

يا نفس ! إنه[٧] لا بد لك من أبيك ، لأنه لا شىء يقطع المناسبة بينك وبينه ألبتة : لا الفرقة ولا الاجتماع ، ولا الغضب ولا الرضا ، بل المناسبة ثابتة على كل حالٍ لا يمكن زوالُها ، لأنه قد يمكن أن يخلّى الرجلُ زوجته فتنقطع علاقته منها ، ولا يمكنه أن ينتفى من أبيه ويأخذ له أباً غيره[٨] .

يا نفس ! إنه[٩] بطاعتك للعقل تحيين وتشرفين ، وبعصيانك إيّاه وطاعتك للطبيعة تموتين وتُنْحَسين[١٠] . فتصوّرى يا نفس حقيقة هذه المعانى وتمثلى بها — توفقى للسعادة وتستكملى الرشاد[١١] .

---

(١) ل : ليشرفه وينفعه .

(٢) لولده : ناقصة فى ص ، س .

(٣) ص ، س : والخيرة .

(٤) ب : فافهمى .

(٥) ص ، س : وما كان محالا فدعيه . يا نفس ! ...

(٦) ب : إليك .

(٧) إنه : ناقصة فى ص ، س .

(٨) ب : من والده ... والداً ...

(٩) ص ، س : إن .

(١٠) ص ، س : وتهلكين .

(١١) توفقى ... الرشاد : ناقصة فى ل ، س ، ص .

الفصل السابع

يا نفس ! حتى متّى و إلى متى أنا سائقٌ لك إلى طريق المنفعة[1] والنجاة لى ولك فلا تنساقين ، وأنت سائقة لى إلى طريق الهلكة والمضرّة لى ولك[2] فلا أنساق معك ؟ ! فإذا كان قد وجب هذا الخلف بينى و بينك فليس هاهنا يا نفس غير المفارقة . فإذن نفترق يا نفس ويمضى كل واحد منّا إلى حيث يهوى و يريد .

يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة ! أبوكِ مقبلٌ عليك بتأديبه[3] ومعاتبته : النافعة لك عواقبها ، اللذيذة ثمارها ، وأنت مُعْرِضةٌ عنه ومُقْبِلة على زوجتك وخداعها وطَنْزِها[4] ولطيف ملقها المثمر لك الأحزان والهموم ، والمخافة والفقر .

يا نفس ! إنه إن فاتتك فرصة العمل بالصحّة[5] فى أوان العمل فاتتك حلاوة الاستثمار والثواب على صالح الأعمال . فإن مَنْ لم يغرس الشجرة فى أوان الغرس ، لم يتلذّذ بالثمرة عند إدراك الثمر : فتيقنى يا نفسُ قولى هذا وافهميه إن كنت حيّة عاقلة . و إن كنت ميّتة جاهلة ، فما أبعدَ تيقنك إياه وفطنتك له !

يا نفس ! إن الأصناف[6] الشريفة إنما وردت إلى عالم السكون لتختبره . فلمّا وردته وشافهت معانيه أُنْسِيَت[7] عالمها العقلى وجهلت ذاتها الصوريّة . فمتى استدركت ذِكْر ما أنسيته فقد صارت مشافهةً[8] للعالمين جميعاً ومميّزة بينهما بالشرف[9] والخساسة ،

---

(١) ب : النجاة والمنفعة فلا ... — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(٢) لى ولك : ناقصة فى ب ، ر ، ع ، الخ .
(٣) ن : بتأديبه لك .
(٤) الطنز : المزاح والسخرية . وفى ب : تضلالها . ن : وظلالها . ل : وظنونها — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٥) بالصحة ... العمل : ناقصة فى ن .
(٦) كذا فى المخطوطات وهو صحيح — وفى ب : الأضياف — ولا داعى لهذا التصحيح .
(٧) ب : نسيت .
(٨) ب : مشاهدة .
(٩) ب : كالشرف .

وملكت التخير[١] أن تلبث عند أيهما آثرت[٢] . فإذا أدركت ببصيرة[٣] عقلها علوّ المرتبة الشريفة على دنوّ المرتبة الخسيسة — فحينئذ تؤثر الرجوع إلى ما ناسبها[٤] بالمعنى الذى[٥] هى به ، وتنفصل مما قارنها بالعَرَض ظاعنةً عنه زاهدة فيه . — فتحققى بذلك يا نفس فإن لك تحته راحة كبيرة[٦] وفائدة عظيمة وسعادة دائمة مضيئة[٧] .

يا نفس ! إن المواعظ والتنبيه صِقال النفوس من الصَّدأ ، و إن المرآة الصدئة بالعَرَض السريع الزوال يمكن للصيقل[٨] جلاؤها ، و إن المرآة التى قد قبلت الصدأ بالعَرَض الثابت البطىء الزوال الخارج عن حدّ القوّة إلى حدّ الفعل فقد صار لها[٩] ذلك الصدأ طبعاً ثانياً ثابتاً مستحكماً فلن ينجح فيه عملُ الصيقل ولا يستخرج الصدأ منها إلاّ بإعادتها إلى النار . وكذلك النفوس العرضيّة الكدر[١٠] تنجلى بالتنبيه والمواعظ فتذكر سالفات أمورها . وأمّا النفوس الطبيعية الكثيرة الوسخ والكدر فليس يجلوها[١١] إلا دخولها إلى رتبة[١٢] العذاب وطول لبوثها فيه وترددها إليه[١٣] .

يا نفس ! كم يتردد الذهب الكثير الغش إلى النار قبل أن[١٤] يصفو ويتهذّب !

---

(١) ب : فى أن .
(٢) ب : شاءت .
(٣) ص ، س : يبصر .
(٤) ب : مناسبها .
(٥) ب : بالمعنى الذى به تتصل وتنفصل بمقارنها بالعرض نابية عند زاهدة فيه — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٦) كذا فى ن . وفى ب : كثيرة . — وفائدة عظيمة : ناقصة فى ص ، س .
(٧) كذا فى س ، س ، ن . — وفى ب : باقية .
(٨) كذا فى س ، س . وفى ب : للصقال . — والصيقل : شحاذ السيوف وجلاؤها ، والجمع صياقل وصياقلة . أما الصقال (بكسر الصاد المهملة) فاسم من صقل الشىء يصقله (من باب نصر) صقلا وصقالا فهو مصقول وصقيل : جلاه .
(٩) لها : ناقصة فى ص ، س .
(١٠) ب : الكدرة — وهو تحريف ظاهر .
(١١) ص ، س : لا يجلوها .
(١٢) ب : مرتبة .
(١٣) هنا إثبات ضرورة التناسخ للنفوس غير الشريفة .
(١٤) أن : ناقصة فى ب .

وكم يدخل العود المعوجّ إلى النار ويُقوَّم قبل أن يتقوَّم[١] ! وكم تعاد الحنطة إلى الغرابيل قبل أن يذهب[٢] دغلها وغلثها ! وكم تشافه النفوس الخبيثة الصَّدِئة بألوان[٣] العذاب قبل أن تستقيم وترجع !

يا نفس ! إنه لا يمكن أحداً أن يعرف[٤] فضل حلاوة العسل على مرارة الصبر دون أن يذوقهما جميعاً ويعقلهما[٥] بالتميز . وكذلك لا يمكن النفسَ أن تعرف فضل حلاوة النعيم على مرارة العذاب دون أن تذوقهما جميعاً وتعقلهما[٦] .

يا نفس ! كم بين الخارج من شيء قد خبره وذاقه فزهد فيه ، وبين الداخل إليه الراغب فى أن يختبره ويذوقه !

يا نفس ! إن المقاتل فى الحرب يتمنّى الخروج منها[٧] لكرب القتال وثقل السلاح . والذى لم يشاهد حرباً قط يشتهى[٨] أن يلاقى الحرب ويذوقها . فإن قلت[٩] يا نفس إنك قد وصلت إلى غايتك مما قد جربته — فارجعى الآن إلى نهايتك مما كنتِ فيه ونسيتِه .

يا نفس ! متى أردت الاعتبار الأكبر فانصرفى إلى تأمُّل الشيء الأبدى الديمومة الأزلىّ الغاية ، السرمدى المسافة[١٠] — إذ لا حدّ لمسافة شيء سرمدى — والذى هو مبدأ الأشياء

---

(١) كذا فى ص ، س . وفى ب : العود المعوج فى النار قبل أن يتقوم .

(٢) ب : وكم تعاود الحنطة فى الغربال قبل يذهب غلثها ودغلها .

(٣) ب : ألوان .

(٤) ص ، س : يدرك .

(٥) ب : ويعلقهما .

(٦) ب : وتعلقهما .

(٧) ب : منه .

(٨) ب : يشهى أن يلاقيه ويذوقه .

(٩) ص ، س : فإن قبلت يا نفس وصات إلى عايتك مما قد خبرتيه ... كنت قد نسيتيه . ل : إنك قد : ناقصة فى ل ، ص ، س .

(١٠) المسافة ... : كذا فى ن ، ص ، س . وفى ب : السرمدى المشاهدة . والذى هو ... — وقد أراد ب اقتراح إصلاح : « المسافة » إلى « المشافهة » — ولكن الاقتراح باطل بدليل ما يتلوه .

كلها عند ظهورها ، ومفيضها[١] عند دثورها ، الذى[٢] هو باسط الأشياء وقابضها ، ومُبْدِؤُها ومعيدها[٣] ، وواضعها ورافعها ، ومنشئها ومبدئها[٤] — كلاً بعد كل ، وفرعاً بعد فرع .

يا نفس ! تأمّلى الأشياء الجزئيــة كيف تضعف قواها عن الثبوت[٥] والديمومة فتدثر عن كيانها وترجع إلى[٦] كلياتها — فـكذلك الأشياء الـكلية تضعف عن المساواة فى الديمومة الأصلَ[٧] الفرديَّ الأزليَّ فتدثر[٨] عن انحلال قواها وتناهى مُدَدها دفعةً واحدة . وكذلك توجد الأشياء تارةً بالفعل ، وتارة بالقوة دائماً سرمداً .

يا نفس ! كم بين خليل يرزأكِ[٩] ويحسدكِ[١٠] ويحوجك ويفقركِ ويحزنك ويفزعك ويعميك[١١] ويجهّلك ويغشك ويكدرك ! تتجهين[١٢] للبصر فيعميك وتحاولين الرشاد فيُطْغِيك . يفيدكِ[١٣] المقتنيات الزائلة البائدة التى لا حقيقة لها ، ويمنّيك الأمانى الكاذبة الخسيسة التى لا وجود لها . فأنت بائسةٌ أبداً محتاجة فقيرة خائفة حزينة ذليلة مسكينة مظلمة صدئة مستعبدة . كلما أسعفته[١٤] زاد فقراً ، وكلما طهرتِه ازداد نجاسةً ، وكلما صححته ازداد مرضاً ، وانتقاضاً ؛ تتوهّمين دوام خلته وثباته وهو مسرع بجريانه إلى تركك والذهاب عنك . وحينئذ[١٥] يذيقك غُصَص الفراق وتوهان[١٦] العقل . وهذا كله يجرى عليك

---

(١) كذا فى ص ، س . وفى ب : معيدها . وفى ن : معيبها .
(٢) ب : والذى .
(٣) ص ، س : مغيرها .
(٤) ومنشئها ومبدئها : ناقصة فى ب .
(٥) ب : الثبات .
(٦) ص ، س : وترجع عن كلياتها .
(٧) مفعول : المساواة — أى : المساواة فى الديمومة للأصل (مع الأصل) الفردى ...
(٨) ب : عند انحلال قوتها وتناهى مدتها — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(٩) س ، ص : يزراك .
(١٠) ل : ويسخرك .
(١١) ب : ويغمك .
(١٢) ب : تتشهين البصر .
(١٣) ب : يقيدك بالمقتنيات .
(١٤) ب : أغنيته — وما أثبتنا فى ص ، س .
(١٥) الواو ناقصة فى ب .
(١٦) ل : وهوان الفقر .

بضلالتك ونقصك وعماك وجهلك . وكم بين هذا الخليل يانفس و بين خليل غيره تصحبينه : إن افتقرت أغناك ، و إن ضللت هداك ، و إن جهلت علمك ، و إن عَمِيت بصّرك . لن يلزمك منه[1] مؤونة ولا كلفة ولا اهتمام ولا خدمة . وهو أبداً معك[2] لا تذوقين لخلته انقطاعاً ، ولا لوجوده فقداً ولا فراقا . كلما دُمْتِ معه اكتسبت مِنْ شرفه شرفاً ، ومن نوره نوراً ، ومن حياته حياةً ، ومن علمه و بصيرته[3] علماً وبصيرة ، ومن غناه وعزّه غنًى وعزًّا . يقنيك المقتنيات الدائمة الأبدية ، و يفيض عليك بالصِّلات[4] الموجودة الحقية[5] فأنت معه رابحة غير خاسرة .

فتمثلى هذا الخليل يا نفسُ واقترنى به وانضافى إليه و به اتحدى !

الفصل الثامن

يا نفس ! إن مَنْ كان له حبيب ففقده ، ثم وجد مع فقده إياه عوضاً منه و بديلا — يوشك أن يسلاه و ينساه ، ولا سيّما إذا كان الآنى أوفق وأحمد من الماضى . ومَنْ فقد حبيباً ثم لم يجد منه عوضاً يوشك أن يطول حزنه وتعظم حسرته . ومِن السياسة يا نفس إن كان لك خليل أنت متحققة فقده[6] وفراقه — أن ترتادى منه بديلا وعوضاً[7] ، وتلتمسى لك صاحباً قريناً[8] . ومن الواجب أن يكون المُسْتَأْنَفُ أوفَقَ وأحمد من الماضى . فإنّ[9] مَنْ فقد شيئاً ثم وجد ما هو خيرٌ منه تحوَّلت مصيبته نعمة ، وحزنه فرحاً وسرورا .

يا نفس ! مِنْ[10] قَبل مزايلتك عالم الكون والفساد[11] تمكّنى من مواصلتك عالم

---

(١) كذا فى س ، ص ، ن . وفى ب : يلزمك غلبة مؤونة .

(٢) ص ، س : معك دائماً .

(٣) ص ، س : وبصره .

(٤) ب : باللذات — وفى ن ، ص ، س ، ل كما أثبتنا — هو الصواب .

(٥) ب : الخفية — وهو تحريف .

(٦) ب : لفقده — وما أثبتنا فى ص ، س .

(٧) وعوضاً : ناقصة فى ، س .

(٨) ب : وقريناً .

(٩) ب : فإنه .

(١٠) ص ، س ، ن : فمن .

(١١) والفساد : ناقصة فى ص ، س .

العقل . ومِنْ قَبْل مفارقتك قرينك الغادر الدنىء الفانى تخيّلى فراقه وتمثليه ، وتخلّى عنه مهلاً مهلاً ، واستقبلى مواصلة خليلك الآتى وأْنَسى به وانضافى إليه مهلاً مهلا .

يا نفس ! أى[1] أحد سكن منزلا فبغضه وأراد الخروج منه فينبغى له أن يرتاد موضعاً غيره[2] قبل نقلته . فإن مَن انتقل من موضع ولم يعرف موضعاً غيره ينتقل إليه يوشك أن يبقى تائها مضطراً ، والاضطرار يلجئه إلى أن يسكن[3] حيث وجد على غير ترتيب ولا اختيار[4] ، فلعلّه يسكن بالضرورة فى موضع[5] شرّ من موضعه الأول فيتنغص عيشه وتتكدّر حياته .

يا نفس ! إنه ما من أحدٍ يسكن فى موضع[6] إلاّ وهو يشتهى أن ينتقل منه إلى ما هو أشرف من الأوّل وأوسع وأبهى . فما بالك يا نفسُ تؤثرين أن تسكنى[7] فى المساكن المظلمة الخربة الوحشية[8] ، وتتركين المساكن النيّرة المضيئة الآنسة[9] ؟! فحتى متى تكونين من عُمّار الخرابات[10] الوحشية ، وتكون منازلك الأولى[11] الحقّية معطّلة منك خالية ؟ !

يا نفس ! تيقّنى ما أقوله لك وتدبّريه[12] : إن كنت متحققة لشىء[13] غير ما تدركينه بالحواس الخمس فقد توجهتِ إلى طريق نجاتك . وإن كنتِ لم تتحققى شيئا من الأشياء

---

(١) ب : إنه من كان ساكن منزل .

(٢) غيره : ناقصة فى ص ، س .

(٣) ب : إلى السكنى .

(٤) بالباء الموحدة فى ص ، س .

(٥) ص ، س : يسكن بالضرورة موضعاً أشر ...

(٦) ب : موضع [ضيق خراب وحش] إلا وهو يشتهى أن ينتقل منه إلى موضع ما هو ... — وما أثبتنا عن ص ، س .

(٧) ب : السكنى .

(٨) ب : الخرابة الوحشة — وما أثبتنا فى ص ، س .

(٩) ب : الإنسية .

(١٠) ن : عمارة الخرابات . ب : الوحشة — وكذا فى ص ، س .

(١١) الأولى : ناقصة فى ب ، وواردة فى ص ، س . وفى ل : الأولة . ب : وتكون مساكنك الحقيقية منك معطلة خالية .

(١٢) ص ، س ، ن ، ل : تذكريه .

(١٣) ص ، س ، ن : بشىء .

إلا ما شاهدته[١] ببصر الجسد وسمعه وذوقه وشمّه ولمسه فأنت إذن مُوَقفة[٢] على طريق العطب ومقاساة العذاب .

يا نفس ! إنّ حدّ التقى[٣] كلمة ينبغى أن تعقليها وتتيقنى معناها[٤] . فحدّ التقى[٥] أن تتقى الأشياء الضارّة لك[٦] . وكل شيئين يكون أحدهما ضارّا للآخر فينبغى أن يكونا مختلفين فى معناهما ، لأن المضرّة إنما تكون بالمخالفة ، كما أن المنفعة إنما تكون بالاتفاق . ومَنْ اتقى الأشياء المضرّة[٦] كان متقيا بالحقيقة ؛ ومَنْ واصلَ الأشياء المضرّة له مع الأشياء النافعة فقد صار لا متقياً بالحقيقة ألبتة : لا لضارٍ ولا لنافعٍ . ومن واصل الأشياء الضارّة له واتقى الأشياء النافعة له فقد يقال له أيضاً إنه غير متقٍ[٧] إذ اتقى ما ينفعه وواصل ما يضرّه . وليس يوجد فى الموجودات شىء آخر يكون لا نافعاً ولا ضاراً[٨] .فإن آثرت يا نفس المنفعة فواصلى الأشياء الموافقة لك فى معاينيك ، و إن آثرت المضرّة فواصلى الأشياء المخالفة لك فى معانيك . و إن آثرت الحيرة والتوهان والإشراك[٩] والشكوك فواصلى الأشياء النافعة والأشياء الضارة جميعاً . إذ لا تجدين حالاً من الأحوال غير ما قد رسمته لك .

فتيقنى يانفس هذه المعانى : فإن كنت نيّرة مضيئة فلا تشافهى الظلمة[١٠] ، و إن كنت حيّة ناطقة فلا تشافهى الموتى البُكْم . و إن كنت عاقلة مميّزة فلا تشافهى الجهّال والعميان .

يا نفس ! تهدّى إلى الشىء النافع لك باتفاقكما[١١] ، و إلى الشىء الضارّ لك باختلافكما

---

(١) ب : تشاهدينه .

(٢) ب : موقوفة — وما أثبتنا فى ص ، س .

(٣) ص ، س ، ن : الاتقاء .

(٤) ب : كلمة يجب أن تعرفى معناها .

(٥) ب : وإن .

(٦) ب : الضارة له .

(٧) ص ، س : إنه متق .

(٨) ب : لا يكون ضاراً ولا نافعاً .

(٩) ب : الاشتراك والشكوك . ص ، س : الإشراك والشرك .

(١٠) ب : المظلمة .

(١١) ب : باتفاقكما فى المعنى . ولا تهدى إلى الشىء الضار لك .

فى المعنى : فما كان نافعا[1] فخذيه ، وما كان ضارًا لك فاطرحيه[2] واحذريه .

يا نفس ! إذا[3] عزمت على النقلة من مسكن أنت ساكنته فانتقلى إلى مسكنٍ يكون أشرف من المسكن[4] الأول ليشتد سرورك بنقلتك ، فإنّ[5] مَنْ انتقل من بيت مظلم ضيّق خرب وحش إلى بيت مضىء نيّر[6] رحبٍ آنس يوشك أن يبقى مسروراً بنقلته ، فرحاً بحسن عاقبته .

يا نفس ! احــذرى الخطأ فى السياسة فإن ثمرة الخطأ هى العذابُ بعينه ، لأن الخطأ والزّلل لا يثمران إلاّ خطأً وزللاً وسوء عاقبةٍ ؛ و إن ثمرة الإصابة وحسن التهدّى هى النعيم[7] بعينه ، لأن الإصابة وحسن التهدّى لا يثمران إلا إصابة وهدىً وحُسْنَ عاقبة .

يا نفس ! إنّ من غرس النخل وأجاد[8] فى خدمته أَكَلَ الرطب والتمر وحمد عاقبته . ومن غرس الصفصاف والعُلّيق عَدِمِ الثمر وذهبت خدمته وتعبه باطلاً ، وذمّ عاقبة فعله[9] . فتهدّى يا نفس فى جميع أحوالك إلى أخذ ما هو نافع لك وترك ما هو ضار ، لتكونى من النفوس الموفّقة الرشيدة المقترنة بالسعادة الأبدية[10] الدائمة .

يا نفسُ ! تيقنى ما أنا باسطه لك وممثله ! فإنى اختبرتُ[11] هذا العالم و بحثت عنــه فوجدت هيولاه على جهة الابتداء ، لا على معنى[12] اختبار : فــكل ما لَطُف وشَرُف امتاز إلى العلو ، وكل ما تـكاثف وخشن امتاز إلى السفل[13] . ثم وجدتُ الحركة الفلــكية

---

(١) ب : نافعاً لك .
(٢) ص ، س : فدعيه واحذريه .
(٣) ب : إن .
(٤) ص ، س : من الأول .
(٥) ب : فإنه .
(٦) نير رحب آنس : ناقصة فى ص ، س .
(٧) ص ، س : هو الثواب بعنيه .
(٨) ب : وجد فى خدمته .
(٩) ب : عاقبته .
(١٠) الأبدية : ناقصة فى ص ، س .
(١١) ص ، س : إنى تأمت هذا العالم مختبراً له وباحثاً عنه فوجدت ...
(١٢) لا على معنى اختبار : ناقصة فى ب ، وموجودة فى ص ، ن ، س .
(١٣) ص ، س الخ : أسفل .

تقسّم هيولى هذا العالم على أربعة أصول ، وهى : النار والهواء والماء والأرض . وإننى اعتبرت هذه الأركان الأربعة فى حركاتها[١] ومعانيها فوجدتها تتحرك بالطبع حركة هيام وموت ، لا حركة عقل وخبرة . وإنى وجدت أشياء كائنة من هذه الأركان ذات حياة ونطق وعقل فعجبت كيف تكون الأشياء الميتة الجاهلة أصولاً للأشياء الحية العاقلة . . ثم قلت : لعلّ هذه الأركان إذا امتزجت فى أبدان الحيوان الناطق أحدثت فيها حياةً وعقلاً . ولكن كيف ينساغ فى العقل أن يمتزج الميّت بالميّت فينتج من[٢] بينهما حىّ ، أو يمتزج جهل بجهل فيكون من[٣] بينهما عقل ؟ — فدعتنى الضرورة حينئذ أن أقول إن هـذا الشىء الحىّ العاقل هو شىء ليس[٤] من هيولى هذا العالم ، أعنى عالم الكون والفساد[٥] ، بل من أشياء طارئة غريبة[٦] واردة وصادرة ، وأنه من الممتنع أن يكون الموت ينبوع الحياة ، أو أن يكون الجهل ينبوع العقل . فينبغى يا نفس أن تتيقنى أن هذا الشىء الحىّ العاقل ليس هو من أركان هذا العالم ، بل هو شىء آخر غيره ، فابحثى عنه لتعرفيه ، واستكشفى حاله لتختبريه . فبذلك تسعدين ، وتستكملين عملك وكالك[٧] .

الفصل التاسع

يانفس ! إن[٨] من أصعب الأشياء وأشدّها امتناعاً أن تعمل صناعة[٩] الصياغة بأداة الفلاحة أو صنعة النجارة بأداة الخياطة . ولكل صنعة آلة[١٠] لن يستوى عملها إلا بها لا بغيرها . وإذا كان الإنسان عارفاً بجميع الصنائع ويستعمل آلاتها[١١] جميعاً فقد ينبغى له

---

(١) ص ، س : وحركاتها .
(٢) من : ناقصة فى ص ، س ، ل .
(٣) من : ناقصة فى ل وواردة فى سائر النسخ .
(٤) ص ، س : ليس هو من ...
(٥) والفساد : ناقصة فى ص ، س .
(٦) ب : طارئة عليه واردة ...
(٧) كذا فى المخطوط ، ويصححها ب هكذا : علمك كمالا — وهو تكرار .
(٨) ب : إنه من . — وما أثبتنا فى ص ، س ، ب .
(٩) ب : صنعة .
(١٠) ب : أداة .
(١١) كذا فى ص ، س ، ن . وفى ب (عن ل) : مستعملا جميع أدواتها .

إذا أراد أن يعمل الخياطة أن يرمى من يده أداة الفلاحة و يأخذ للخياطة آلاتها[1] التى تصلح لها . و إذا أراد أن يعمل الفلاحة رمى[2] من يده آلة[3] الخياطة وأخذ للفلاحة آلاتها[1] التى تصلح لها . وكذلك يا نفس ينبغى لمن أراد أن يدرك عمل الخير أن يترك من يده آلة[3] الجهل والشرّ وهو حبُّ الدنيا والرغبة فيها . فمتى هممتِ يا نفسُ بطلب[4] العلم والخير فدَعِى من يدك آلة[3] الشر ، كما قد تقرر فى علمك أن الصنيعة لا تعمل[5] إلا بآلاتها[6] . وخذى للعلم والخير آلاتهما فإنه[7] متى عملتهما بآلاتهما عُملا[8] بغير تعب ولا نَصَب . ومتى كان بيدك آلة[3] الشرّ وأردت أن تعملى الخير ، امتنع ذلك عليك[9] وصعب ، كما امتنع على مَنْ كان بيده آلة[3] الفلاحة فأراد أن يعمل بها الصياغة فطال تعبه ونَصَبه ولم يتمّ له عملُه . فتيقنى يا نفسُ هذا المعنى ، واعلمى أن حبّ الدنيا والخير لا يجتمعان فى قلبٍ أبداً . فتصوّرى يا نفسُ حقيقة هذا وأدركيه ببصر عقلك .

يا نفس ! إنه[10] بالعلم الحقيقى تدركين ببصرك اتصالك ببارئك ومناسبتك إيّاه فتلتذى[11] بذلك لذة الحق ، وأنه[10] بالجهل تعدمين ذلك وتنكرينه ، وذلك بعماك وظلمتك وخطئك وزَلَلِك فتتخيلى بالتوهم أنك من الأصناف الخسيسة وتلحقى[12] بها فتقترنى بألوان العذاب والآلام .

يا نفس ! لتكن أغراضك كلها علم الحق[13] . فإذا اقتنيته فانهضى وتزكّنى[14]

---

(١) ب : أداتها . (٢) ب : فيرى .
(٣) ب : أداة . (٤) ل : فى طلب .
(٥) فى المخطوطات : تتعمل — وهو عامى .
(٦) ب : بأداتها .
(٧) ص ، س : فإن .
(٨) فى المخطوطات : انعملا .
(٩) ص ، س : عليه .
(١٠) ص ، س : إن .
(١١) س : فتلذى .
(١٢) ن ، ص ، س : الخسيسة فتلازميها .
(١٣) كذا فى ص ، س . أما فى ن فيرد : العلم والحق . وفى ب : العلم الحق .
(١٤) ب : تركنى (بالراء المهملة والنون) . ص ، س ، ن : وتركبى (بالراء المهملة والباء) . والتزكن : العلم بالشىء علم المتيقن ، أو ظنه ظنا أشبه باليقين ؛ والمقصود : صيرى فى الفكر والتميز عالمة علم اليقين .

فى الفكر والتمييز دائماً لتدركى بذلك الإصابة وتجرى عادتك بها و يحتدّ بصرك ونورك[1] ، فتفعلين حينئذ فعلَ المصيب البصير النيّر المهتدى ، وتنسين الجهل والعمى[2] والخطأ فتتركينه وتعدمين[3] بذلك فعل الجاهل الأعمى المخطئ . فتدبّرى هذا واعتبرى به ، فإنّ باعتبارك إيّاه تجدين حقيقته .

يا نفس ! إن حدّ العذاب مشاهدة النفس ما اختلف وتغيّر ، و إن حدّ النعيم مشاهدة النفس ما اتفق ودام وثبت دائماً . والبرهان على ذلك يانفس ما تشاهدينه فى عالم الحسّ : فإنّ أشدّ الناس جزعاً وخوفاً واستكانةً مَنْ كان فى النعيم ثم عَدِمَه وانتقل إلى الشقاء . — فقد تبيّن يا نفس أن العذاب هو الاختلاف والتغيُّر ، وأن النعيم هو الاتفاق والدوام . فإن أردت ، يا نفسُ ، الراحة من العذاب فانتقلى من عالم الاختلاف والتغيُّر[4] إلى عالم الدوام والبقاء .

يا نفس ! إن التجار ليس يظهرون بضائعهم و يزينونها ليراها العميان ، لكن ليراها ذوو الأبصار الصحيحة . وكذلك القُصّاص والمتكلمون إنما يتكلمون على قوارع[5] الطرق لا ليسمعهم[6] الصمّ[7] و إنما ليسمعهم ذوو الآذان السامعة الصحيحة . كذلك[8] الحكماء : ليس ينطقون بالحكمة و يشيرون بالمعانى[9] إلى النفوس السالكة رتبة الموت . و إنما يومئون بالحكمة ويشيرون إلى النفوس السالكة رتبة الحياة ؛ وذلك[*] أن النفوس السالكة رتبة الحياة هى نفوس واردة راغبة فى المعانى ، لكن النفوس السالكة رتبة الموت صادرة عنها

---

(١) ونورك : وردت فى ص ، س ، ن .
(٢) ورد فى ص ، س ، ن : العمل به .
(٣) ص ، س : فتعدمين .
(٤) ص ، س : والتغيير .
(٥) ب شوارع (!) — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٦) لا : ناقصة فى ص ، س .
(٧) ص ، س ، ن : الصم والبكم .
(٨) ب : وكذلك .
(٩) بالمعانى : ناقصة فى ب ، وواردة فى ص ، س ، ن .

وزاهدة فيها(*) . — فتأمّلى يا نفسُ هذا المعنى ، واعلمى أن شتّان(١) بين الصادر والوارد ، و بين الراغب والزاهد !

يا نفس ! إن كرهتِ العقاب فاتقى الزلل واحذريه ، وتجنّبى الخطأ واطرحيه(٢) . و إن آثرت الثواب فتهدّى إلى الإصابة واعلمى أن مقاصد النفس فى جميع معانيها تكون(٣) إلى حالين هما الخطأ والإصابة ، وأنه لن يخلو الخطأ أن يثمر العقاب والخُسْران(٤) ، ولن تخلو الإصابة أن تثمر الثواب والربح . فإن لم يكن ذلك كذلك ، فليكن(٥) الخطأ يثمر الثواب ، والإصابة تثمر العقاب . وهذا مالا ينساغ فى العقل ، ولا يوجد فى مشاهدة الحسّ . فقد وجب ضرورةً أن يكون الخطأ يثمر العقاب بالحقيقة .

يا نفس ! إنه بانصبابك(٦) إلى العقل يقوى ضوؤك فتدركين الإصابة ببصرك ، و بانحرافك عن العقل وانضيافك إلى الحسّ تعدمين النور العقلى ، فتُظْلمين وتضعفين فتقترنين بالخطأ بعماك(٧) وظلمتك .

يا نفس ! إن الطبيب يأمر العليل أن لا يأكل ما يضرّه : فإن أطاعه أصاب وأثمرت له الإصابةُ البُرْء والصحّة ؛ و إن عصاه أخطأ وأثمر له الخطأُ السُّقْمَ والألم .

يا نفس ! إن أردت أن تعرفى حال النفس بعد مفارقتها الجسد فانظرى إلى حالها وهى

(* — *) : هذه الجملة محرفة فى جميع النسخ ، فأصلحناها كما ترى . فهى فى ص ، س ، ن الخ : « وذلك أن النفوس السالكة رتبة الموت هى نفوس واردة راغبة فى المعانى التى لتلك النفوس السالكة رتبة الحياة وصادرة عنها وزاهدة فيها . » أما ب فأصلحها كما يلى : « رتبة الحياة ، وهى نفوس واردة راغبة فى المعانى ، لكن تلك النفوس السالكة رتبة الموت هى نفوس غير راغبة فى المعانى وصادرة عنها وزاهدة فيها . » — وهو إصلاح مسهب ممزق .

(١) قرأها ب فى ل : انه بستان (!) ثم حاول إصلاحها إلى : « أنه تباين » — والأمر كما ترى أيسر من هذا كله !

(٢) كذا فى ب . وفى ص ، س : فاتقى الخطأ والزلل ، وإن آثرت ...

(٣) ب : قد تكون .

(٤) ص ، س : والحسرات .

(٥) ص ، س : وإلا فليكن .

(٦) ب : بانضياقك .

(٧) ب ، ص ، س الخ : بعمائك .

ملازمة له . فإن كانت موافقة للإصابة[١] فإنّه[٢] بعد مفارقتها الجسد لن تؤديها عادتها الإصابة إلّا إلى الإصابة وحسن العاقبة والثواب[٣] . وإن كانت مقارنة للخطأ فإنّ عادتها لن تؤديها إلّا إلى الخطأ ، والخطأ يثمر لها العقاب والعمى وسوء المُنْقَلَب . — فافهمى[٤] هذا .

الفصل العاشر

يا نفس : إنّى لأتأمّل[٥] حالك فيطول تعجُّبى منه ! تُظْهِرِين بالقول أنّك زاهدة فى الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ومغابطة[٦] لأهلهما عليهما . وتظهرين بالقول أنّك راغبة فى النعيم والسرور ، وأنت بالفعل زاهدة فيهما[٧] ومنحرفة عنهما ومستوحشة من الطريق إليهما . وهذا ، يا نفس ، فعلٌ مختلف ، والفعل المختلف لا يظهر إلّا من فاعل ليس بفارد[٨] ولا متوحّد بل فيه اشتراك وتركيب ، لأن الشىء الفارد[٩] لا يفعل إلّا فعلاً فارداً[١٠] لا اختلاف فيه ، والشىء المختلط لا يفعل إلّا فعلاً مختلطاً . — فقد تبيّن الآن ، يا نفس ، أنّك لم تتمحّضى من غِشّك ، ولم تتهذّبى من سوء مكتسباتك التى اكتسبتها فى سالفات أدوارك[١١] فقد تبقّى فيك جَرَبٌ وصدأ هو السبب فى اختلاف ما يظهر من فعلك . فإن كان[١٢] هذا الصدأ فيك بالعرض السريع الزوال — فبادر

(١) ب : للاصابة ؛ ص ، س : الإصابة .
(٢) ص ، س : فإنها .
(٣) ص ، س : عاقبة وثواب .
(٤) فافهمى هذا : وردت فى ن ، ص ، س .
(٥) ب : لأمثل . ل : لأتمثل وحالك . وما أثبتنا ورد فى ص ، س .
(٦) ص ، س : ومغالبة لأهلها عليها .
(٧) ص ، س : فيها ... عنها ... إليها .
(٨) فى المخطوطات : بقادر — وهو تحريف صوّبه ب .
(٩) فى المخطوطات : القادر .
(١٠) ص ، س : فعل قادر .
(١١) ب : أوقاتك وأزمانك — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(١٢) ص ، س : يكن . — الصدأ فيك : ناقصة فى ص ، س .

بالجلاء والصّقال قبل أن يستحكم فى ذاتك . وإن كان هـذا الصدأ فيك مستحكماً باقياً فعودى إلى النار فانسبكى فيها لتخرجى منها صافية محضةً . فإن المرآة ذات الجرب والصدأ الثابت[١] لا ينجح فيها الجلاء ولا ينقلع[٢] صدؤها إلّا بالنار والسبك . — فإذا أنتِ تمحضت ، يا نَفْسُ ، مِنْ جَرَبك وصَدَئِك فحينئذ يتحد[٣] فعلك بغير اشتراك ولا نفاق[٤] ، فتكونين إمّا راغبة فى الشقاء والأحزان بالحقيقة زاهدة[٥] فى النعيم والسرور بالحقيقة ؛ وإما راغبة فى النعيم والسرور بالحقيقة ، زاهدة فى الأحزان والشقاء بالحقيقة . — فاعملى يا نفس بهذه الوصية — توفّقى[٦] للسعادة وترشدى إلى النجاة وتهتدى إلى الإصابة فتستثمرى جميل[٧] الثواب وحُسْن العاقبة .

يا نفس ! تيقنى أوّلاً أن الموت الطبيعى ليس هو شيئاً غير غيبة النفس عن الجسد . فإذا تقرر هذا فى علمك فتمثلى أن[٨] الرجل الحكيم العالم[٩] هو حكيم عالم عند حضوره ، وهو حكيم عالمٌ عند مغيبه ، لن ينتقل عن حكمته وعلمه أينما توجّه وأينما سلك . فتنبّهى يا نفسُ إلى هذا[١٠] المعنى واقتنيه[١١] وتيقنى أيضاً بأن غارس شجرة الخير وغارس شجرة الشر مختلفٌ[١٢] بينهما ، لأن شجرة الخير[١٣] لا تثمر إلّا خيراً وشجرة الشرّ لا تثمر

---

(١) ص ، س : ذات الجرب الثاقب (!) لا ينجح ...

(٢) ص ، س : ينقطع .

(٣) ب : يتوحّد . ن : يوحّد .

(٤) كذا فى ص ، س .

(٥) فى ب نقص هكذا : والأحزان بالحقيقة أو راغبة فى السرور والتعليم بالحقيقة . فاعملى ...

(٦) ب : لتوفقى .

(٧) ن : جميع . ب : جزيل .

(٨) ص ، س : بأن .

(٩) ورد فى ب : فى وطنه ، ولم ترد فى ن ، ص ، س — ولا محل لها هنا .

(١٠) ب : لهذا .

(١١) واقتنيه : ناقصة فى ب .

(١٢) ب : يختلف .

(١٣) ص ، س ، ن : بشجرة الخير إن كانت تثمر خيراً فشجرة الشر إذن تثمر شراً ، وشجرة الشر تثمر خيراً . فإن لم ...

إلا شراً . فإن لم يكن ذلك كذلك فشجرة الخير إذن تثمر شراً وشجرة الشر تثمر خيراً . فإن كان[١] هذا هكذا[٢] وكانت الشجرة تثمر غير ما فى طبعها فقد ينبغى لغارس شجرة الكرم أن يستثمر منها البلوط ولغارس شجرة البلوط أن يستثمر منها العنب . ولسنا نرى شجرة تثمر غير ما فى طبعها[٣] : لأن شجرة الكرم لا تثمر إلاّ عنباً ، وشجرة البلوط لا تثمر إلاّ بلوطاً . فكيف يكون ، يا نفس ، غارسُ شجرة الخير يستثمر غير الخير ، وغارس شجرة الشرّ يستثمر[٤] غير الشر ؟! — فقد اتضح ضرورةً وتبيّن حِسًّا وعقلاً أن الشىء لا يلد و يثمر إلاّ نوعه وشكله[٥] . و إلاّ فمتى[٦] رأيت حماراً قط ينتج إنساناً ، أو إنساناً ينتج فرساً ! فإن يكن[٧] يا نفس قد اتضح لك هذه المعانى فاطلبى العلم بحقائق الأشياء وافعلى الخير واغرسى شجرته لينجلى بصرك فتستثمرى من علمك عملاً ، ومِنْ فعلك الخير خيراً ، ومن استبصارك تبصُّراً[٨] ونوراً وهداية — فتكتسبى بذلك المحلَّ الأعلى ، وتستكملى السعادة الدائمة والراحة[٩] الأبدية .

يا نفس ! تمثّلى بالتوهم مفارقة الحواسّ الخمس ثم انظرى بعد ذلك هل أنت مدركة شيئاً غير ما كنت مدركة له بالحواسّ . فإن وجدت إدراك شىء غير ما كنت مشاهدة[١٠] له بالحواس ، فقد آن[١١] رجوعك إلى وطنك ووقوعك[١٢] على أربك . وذلك

(١) س ، ص : يكن .

(٢) ب : كذا .

(٣) ن ، ص ، س : طبعها ، وما هى معروفة به منذ بدء العالم : فشجرة الكرم لا تكون إلا من الكرم ولا تثمر غير العنب ، وشجرة البلوط لا تكون إلا من البلوط ولا تثمر غير البلوط . فكيف يكون ...

(٤) ب : لا يستثمر — وهو تحريف ظاهر .

(٥) ب : لا يثمر إلا نوعه وشكله ، ولا يلد إلا مثله .

(٦) ب : متى رأيت يا نفس حماراً ولد إنساناً أو إنساناً ولد فرساً .

(٧) ب : كان .

(٨) ب : بصيرة .

(٩) ب : الأفراح .

(١٠) ص ، س : شاهدته .

(١١) ب : بان — وهذا تحريف ظاهر ؛ وما أثبتنا فى ص ، س .

(١٢) ب : ووقوفك .

أن العقل إذا أراد إدراك شيء ما — أفرده مماسواه وانتزعه مما قارنه ثم أدركه إدراكاً فارداً بذاته الفاردة[١] لأنه كما أن الحسّ لا يدرك شيئاً فارداً فكذلك العقل لا يدرك شيئاً مركباً ولا يعلمه علماً عقلياً[٢] دون أن يفرد معانيه[٣] و يميّزها و ينزع[٤] كل جنس منها فيجعله فارداً بذاته ثم حينئذ يدرك معانيه كلها على الانفراد[٥] . — فقد[٦] تبين أن الحسّ الذى هو الشيء المركب يدرك المركبات ، وأن العقل الذى هو الفارد[٧] البسيط يدرك الأشياء البسيطة الفاردة[٨] . — فتأمّلى ، يا نفس ، كيف العقل كلما جرى مع التركيب فارق الفردانية وفارق أيضا الإدراك الفردانى الذى هو إدراك الحقّ واللذة بالحق والعلم بالحق . وكلما رجع متوجّهاً نحو[٩] التوحيد وفارق التركيب والاشتراك أدرك الأشياء الفاردة الأبدية وعَدِم الأشياء المركبة الزمنيّة . فقد تبين من هذا[١٠] الشرح أن حياة النفس فى مفارقتها عالم الطبيعة ، وأن موتها وطول عذابها[١١] اللبوث فيه .

الفصل الحادى عشر

يا نفس ! إن هذا عالم الطبيعة قد وردتِه واختبرته . فهل اختبرت منه شيئا غير مبصرات موحشة[١٢] ومسموعات مفزعة مُبْهِتِه[١٣] وطعوم[١٤] مؤلمة مضجرة وروائح كريهة[١٥]

---

(١) فى ص ، س : القادرة .
(٢) ن : يقيناً .
(٣) ص ، س ، ن : غايته (وتحتها تصحيحها فى ص) .
(٤) ص ، س : ويتبع .
(٥) س ، ص ، ن : حقيقتها .
(٦) ص ، س : حقيقتها ألا يا نفس إذ قد تبين ...
(٧) فى المخطوطات : القادر .
(٨) فى المخطوطات : القادرة .
(٩) ب : رجع عنه نحو ...
(١٠) ب : بهذا الشرح .
(١١) وطول عذابها : ناقصة فى ص ، س .
(١٢) ب : وما اختبرت منه ... وحشة .
(١٣) ص ، س : ملهبة ؛ ن : ملهية ؛ ل : أو ملهية .
(١٤) ب : وأطعمة مضجرة مؤلمة .
(١٥) ب : كرهة .

منتنة وملموسات نجسة دنسة ؟ فلما وردت إلى هذه الأشياء اغتبطت بها إعجاباً وهوى وعشقا ، ونسيت معانيك الذاتية الشريفة . فلما عرفت خطأك وزَلَلَك أردت أن تشركى معك فى خطئك غيرك وتحيلى[١] الذنب على سواك . هيهات ! هيهات ! يا نفس ! ليس الذنب إلاّ ذنب[٢] مَنْ جَناه ، وليس الخطأ إلاّ خطأ من أخطأه . فتلافَىْ يا نفسُ خطأك وزَلَلَك : فإنك كما وقعت فيما تكرهين بهواك وشهوتك ، فكذلك تتخلّصين منه بهواك وشهوتك .

يا نفس ! كل مكروهٍ أصابك وأنت فى عالم الكون فتيقنى أن[٣] سببه وأصله هو مِنْ قِبَلك ومن حيث خطؤك وزَلَلُك . ومتى تذكرت ذلك ذكرته وعرفته ، ومتى ورد عليك واردٌ من المكاره فلم تعرفى سببه وأصله فلا تحيليه[٤] على غيرك ، بل اجعلى سببه وأصله خطأك القديم الأوّل الذى قد نسيتِه ، لأنّ مَنْ دَخَل إلى دار المصائب وأتاها وأصابته مصيبة ، فإن ذلك بخطئه إذ أتى إلى[٥] دار المصائب فدخلها وقد كان له بدٌّ من دخولها[٦] . وأعظم من هذا كله أنه قد حُذِّر منها فلم يَحْذَر ، وقد خُوِّف منها فلم يَخَفْ ، ونُصِح فلم يقبل ، واتبع هواه وشهوته[٧] .

يا نفس ! أليس وأنت خارج[٨] السجن كنت[٩] تبصرين الأشياء وتسمعين الأخبار؛ فلما دخلتِ إلى السجنِ خَفِى ذلك كله عنك وصرت مسجونة أسيرة تتشوقين إلى خبرٍ تسمعينه ، وتتشوقين إلى علم تدركينه[١٠] وتبصرينه ؟ فما الذى حملك على دخولك السجن ؟ أليس هذا كله بخطئك ؟

يا نفس ! قد كنت وأنت فى عالم الوحدة غنية مبصرة عالمة ؛ تبصرين العوالم كلها

(١) ب : وتجلى الذنب لغيرك — وما أثبتناه عن ص ، س — وهو الصواب .
(٢) ص ، س : إلا للذى أذنبه وجناه ، ولا الخطأ إلا خطأ من أخطأه .
(٣) ص ، س : بأن .
(٤) ب : تجليه (!) — وهو تحريف ظاهر .
(٥) إلى : ناقصة فى ب .
(٦) ب : لابد له من دخولها — وهو تحريف . — والتصحيح عن ص ، س .
(٧) ن : وشهواته .
(٨) ب : خارجة من السجن — وما أثبتناه عن ص ، س ، وهو الأوضح .
(٩) ص ، س : كيف — وهو تحريف .
(١٠) ص ، س : تذكرينه .

مُحْضَرة[١] بين يديك ، وهى كلّها صافية نيّرة مضيئة مُشِفّة[٢] وفى أسفلها عالم الكون والفساد أسود مظلم وهو يلوح[٣] منها كما يلوح الحجر الأسود فى الماء الصافى . فقام[٤] لك أن تدخليه لتختبريه وتعلمى[٥] علمه . فلما عزمت على ذلك خرجتِ[٦] عن رتبة التوحيد ونزلت إلى رتبة الاشتراك ومضيت مع الحركة تطلبين ماهُويّتَه فصرتِ إلى عالم الكون ، وكان مثلك فى خروجك من عالم الوحدة ورغبتك وشَرَهك فى عالم المركبات كالطائر القاصد إلى الفخ ليسلبه حبّته ، فسلبه الفخُّ المنصوبُ مُهْجَته ؛ أو كالسمكة التى فى الماء أرادت[٧] أن تبلع طُعْمَ الصيّاد فبلعها الصيّاد . فأنت يا نفس شافهت بنورك وصفائك عالَمَ الظلمة ومازجتِه فأغشى نورك وأظلمه وأعماك وأخفى[٨] عنك جميع معلوماتك وما كنت تبصرينه و بقيت أسيرة رهينة . يا نفس[٩] ! هذا كله بخطئك القديم . ولكن متى آثرت الرجوع يا نفس فاقصدى[١٠] الأشياء الضارّة التى كانت لك فى الطبيعة[١١] فانسلخى منها وتنقّى[١٢] فإنّ نقاءك منها هو سبب خلاصك ورجوعك . و إنى لأجمع لك هذه الأشياء كلها فى معنى واحدٍ ليسهل عليك علمها ، فإن[١٣] هذه الأشياء كلها يجمعها معنى واحد[١٣]، وهو التلذذ الجسمانى : فكل[١٤] ما وجدته لذيذاً بالجسد فاتركيه واحذريه ، وكل ما وجدته لذيذاً بالعقل فخذيه واستعمليه .

---

(١) ص ، س : منضّدة .
(٢) مشفة : ناقصة فى ب وواردة فى ص ، س .
(٣) كذا فى ن ، س ، ص . وفى ب : فيها .
(٤) كذا فى المخطوطات كلها وهو صحيح بمعنى : خطر ببالك . وقد أراد ب تصحيحها هكذا : فقاماك (!!)
(٥) ب : وتعاميه (!)
(٦) ص ، س : من .
(٧) ب : إذا أرادت — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٨) ص ، س : وخفى .
(٩) ص ، س : فأليس هذا ...
(١٠) ب : اقصدى .
(١١) ص ، س : كانت لك التى هى فى الطبيعة .
(١٢) ب : واتقى منها فإن تقاك — وما أثبتنا فى ص ، س ، ب .
(١٣) ما بين الرقمين ناقص فى ب — ووارد فى ص ، س ، ب .
(١٤) ب : فكلما .

يا نفس ! إن[١] النار تُطفَأ ونار الشهوة لا تُطْفَأ ، والأوجاع تعرض للبدن ثم تزول[٢] فيستراح منها وأوجاعُ الشهوة لا يُستراح منها إلاّ أن تداويها بالعقل ؛ ودواؤها تركها واقتناء الصبر عنها ، لأن حياة الشهوة مواصلتها ، وموتها مقاطعتها والصبر عنها . وقد ينبغى يا نفس أن تعلمى أن شهوات الدنيا ليست كلها فى المآكل[٣] ، بل فيها ما هو خارج عن المآكل ، ولكن شهوات[٤] المآكل أضرّها ، وذلك أن الجسد لا يشتهى الأشربة إلاّ بعد أن[٥] يشبع ، ولا يشتهى النكاح إلاّ بعد أن يشبع[٥] ، وكذلك الكسوة وجميع المقتنيات الحاملة للنفس على ركوب المهالك والمخاوف ، المخرجة لها إلى الضّعة والخساسة والدناءة .

يا نفس ! إنّى قد بَصّرتك فلا تتعامى ؛ وقد صوّبتك فلا تتخاطى — فتعظمَ حسرتك ويتضاعف عذابك باتباعك هواك وشَهَوَاتك .

يا نفس ! إن الأعمى إذا مشى ووقع فى جُب ، كان معذوراً عند نفسه وعند غيره . فأمّا البصير إذا أتى جُبًّا وهو يبصره فألقى نفسه فيه بهواه وشهوته فأىّ عذر له عند نفسه أو[٦] عند غيره !

يا نفس ! ما أعظم حَسْرَةَ الواقع فى المكروه بعلمٍ وبصيرةٍ[٧] ، وما أشدّ عذابه ! ومعنى شدّة عذابه علمُه ومعرفتُه وفطنته إلى ما فعل بنفسه . فخذى يا نفس هذه الوصايا واعملى بها — توفّقى للسعادة[٨] وتفوزى بالنجاة .

يا نفس ! إنّ[٩] مَنْ عَفَّ عن شهوات الدنيا عَفَّتْ مصائب الدنيا عنه وخرج من الدنيا سليماً رابحاً ، وربْحُه قُرْبُه من الله . ومَنْ أسرع إلى شهوات الدنيا أسرعت مصائب

---

(١) إن : ناقصة فى ص ، س .
(٢) ب : فتزول .
(٣) ن : المأكل والمشرب . ب : المأكل .
(٤) ب : شهوة .
(٥) ب : بعد الشبع .
(٦) ص ، س : وعند .
(٧) كذا فى ص ، س ، ن . — وفى ب : بعلمه وبصره .
(٨) ص ، س : بالسعادة .
(٩) ب : إنه .

الدنيا إليه وخرج من الدنيا سقيماً خاسراً ، وخُسْرانه بُعْدُه من الله . يا نفس ! فعلى هذا الضرب(١) من التجارة اتّجرى(٢) ، و بمثل هذه المعـانى تدبّرى لتفوزى(٣) بحسن التوفيق والسداد ، و يحدوكِ(٤) النور والتهدّى إلى سبيل الرشاد .

الفصل الثانى عشر

يا نفس ! إنّ(٥) مَنْ غرس شجرة الصبر أثمرت له الظفر وفاز(٦) بالغلبة ؛ و إنّ أسعد السعداء مَنْ سما إلى شىء فظفر به . ومن غرس شجرة الفشل أثمرت له الحرمان ؛ و إن أشْقىٰ الأشقياء مَنْ سما إلى شىء فحُرِمه .

يا نفس ! اقترنى(٧) فى جميع مطلوباتك كلها بالصبر ، فإن الصبر خُلُق النفس الأشرف ، وهو(٨) الذى به يكتسب الخير وتُدْرَك السعادة . و إنّى ممثِّلٌ لك معانىَ عدّة(٩) فتحققى بها : إن النفس هى الطالبة(١٠) و إن الخير هو المطلوب ، والصبر هو المعنى الذى ينبغى أن ينتصر به(١١) الطالب ، والتوفيق هو المعنى الذى ينتصر به الخير(١٢) و يجود به . فإن اتصل الفعل من الطالب بالفعل من المطلوب وجبت الوصلة وتم الانضياف . وإنما مثّلتُ لك هذا المعنى لتعلمى أنه إنما تنال الأشياء كلها بالصبر وأن الخير لا ينال إلا بالصبر .

---

(١) ص ، س : الصوب .

(٢) ن : تاجرى .

(٣) ص ، س : لتقترنى .

(٤) ب : يجذبك .

(٥) ب : إنه .

(٦) ص ، س : ففاز .

(٧) ب : اقتربى من ؛ ن : اقترنى إلى ...

(٨) ص ، س : الأشرف الذى به .

(٩) عدة : ناقصة فى ن ، ص ، س .

(١٠) ب : الطالب .

(١١) به : ناقصة فى ص ، س ، ن .

(١٢) ب : هو المعنى الذى هو الخير والجود .

يا نفس ! إن مرارة الصبر تثمر الحلاوة والراحة ، وحـــلاوة العَجَل[(١)] تثمر المرارة والتعب .

يا نفس ! اقتنى الصبر[(٢)] والثبات على عبادة إله واحد فهو أهنأ لعيشك وأعظم لراحتك . واحــذرى أن يحدوك[(٣)] الملل والضجر فتخرجى عن حدّ الوحدانية فتكثر آلهتك . ومن كثرت آلهته كثرت خدمته واشتدّ تعبه ونَصَبه ، وتوافرت[(٤)] همومه وتشعثت[(٥)] نفسه فهلك .

يا نفس ! إن الضجر والمَلَلَ مقرونان بالنفوس البهيمية ، والصبر والثبات مقرونان بالنفوس التامّة الإنسانية . فلا يخرجْك الضجرُ والمللُ عن حدّ الصبر فتستريحى[(٦)] إلى اتّخاذ الآلهة ثم تنقسمى بعبادتهم وخدمتهم فتتحمّقى وتتحلّى[(٧)] فيطفأ نورك وتضعف قوتك ويذهب شرفك ويزول سلطانك . وهذا هو موتك فاحذريه وانحرفى عن معانيه .

يا نفس ! ينبغى أن تتيقنى[(٨)] معرفة ذاتك وما لها من المعانى والصور ، ولا تتوهى أن بخارج ذاتك شيئاً مما يجب أن تطلبى علمه ، بل جميع معلوماتك كلها معك[(٩)] وفيك ، فلا تتوهى[(١٠)] بطلبتك ما هو معك ، فإن كثيراً من الناس يكون معه شيء وينسى أنه معه فيطلبه خارجاً عن ذاته ويتوه ثم يأتيه الذكر فيذكره ويجده مع نفسه لا[(١١)] خارجاً عنها . فتيقنى يا نفس أنه لا شيء من الأشياء المعلومة والموجودة وجوداً دائماً أبدياً خارجٌ عنك البته . وإنما الشيء

---

(١) ص ، س : العسل — ولا معنى له . ب : الفشل : ولا معنى له هنا . ن : العجلة . لهــذا أصلحناه كما ترى لأنه فى مقابل « الصبر » .

(٢) ن : اقترنى الصبر والتعب . وفى ب : اقترنى بالصبر والثبت فى عبادة الله الواحد . ص ، س : اقتنى الصبر والتعب .

(٣) ص ، س : يحدوا . ب : يحدرك (!) . ن : يحوطك .

(٤) ص ، س : تفرقت .

(٥) ب : تشجبت (!)

(٦) ص ، س : فتسترحى . ب : فتسيرى إلى الآلهة (!)

(٧) كذا فى ص ، س . وفى ب : فتمحق وتتحلى .

(٨) ص ، س ، ل : تقضى على .

(٩) ب : هى معك .

(١٠) ص ، س ، ن : تتوهمى .

(١١) ص ، س ، ن : غير خارج .

الخارج عنك هو ما امتاز من كدرك[١] وثقلك فى الابتداء الأوّل[٢] وهو الشىء القابل للأعراض[٣] الجارى مع السكون . ولا شىء آخر يوجد ألبتة غير هذا . — فارجعى ، يا نفس ، إلى ذاتك فاطلبى جميع معلوماتك فيك لا خارجاً عنك ، ولا تخرجى عن ذاتك فترجعى[٤] إلى كدرك تطلبين علم ما فيه[٤] فتقعى فى تيار الاختلاف وتتلاعب بك الأعراض كتلاعب[٥] البحر الهائج بما فيه من السفن ؛ ثم آخر أمرك أن لا تكسبى منه خيرا ولا شرا[٦] ، ولا يحصل معك منه علم . فتقى[٧] يا نفس بحقيقة هذا القول ولا تنسى الشىء الذى هو معك وتمضين تطلبينه فى موضع آخر ، فإن جميع ما ينبغى أن تعلمه النفس هو فى النفس بلا غيار ولا غيرية[٨] من النفس ، بل إنما يعرض < من > الحسّ الذى هو الجسد .

يا نفس ! إن آلة[٩] الصانع إذا خلقت أو كانت منتقضة لا هندام لها ، فما أقل منفعتَه بها ! وما أقلّ جدواها عليه ! وتركها خيرٌ له من استعماله لها ، واستبداله بها أصلح من شحّه عليها .

يا نفس ! إنه ليجب[١٠] على الصانع متى وجد الآلة المحمودة[١١] أن يعمل بها ويكدّ ويحرص على الاكتساب وجمع الأموال . وإن الصانع إذا كثر ماله استغنى عن العمل ، وإذا استغنى باع آلته بالثمن البخس[١٢] واستراح من الكدّ والتعب .

---

(١) ب : من ذاتك وثقلك .
(٢) ص ، س : الأوّلى .
(٣) ص ، س ، ن : الأعراض .
(٤) ما بين الرقين لم يثبته ب فى النص. وقد ورد فى ن ، ص ، س .
(٥) ب : كما يلعب .
(٦) ب : السفن ويتم آخر أمرك أن لا تكتسبين (!) منه خيراً ولا يحصل ...
(٧) ب : فتحقق هذا القول وتدبريه ولا تنسى ... وتمضى ...
(٨) ب : فى النفس فلا غير ولا غيريه من قبل النفس ؛ بل إنما يعرض الجنس الذى هو الجسد .
(٩) ب : إن أداة الصانع ... أو إذا كانت منتقضة ولا أحد يستخدمها ، فما أقل المنفعة بها ! ولتركها أولى من استعمالها ، والاستبدال بها أصلح من الشح عليها .
(١٠) ص ، س : يجب .
(١١) ب : الأداة . ص ، س : المحدودة .
(١٢) ن : الدون .

يانفس ! تلطفي في اتخاذ(١) الآلة المحمودة فإذا وجدتِها فأَحْسِنِي سياستها بالعدل واطلبي(٢) الكد والاكتساب والاقتناء . فإذا نلْتِ الغنى وكثر مالك فينبغي(٣) أن تبيعي آلتك(٤) بأوكس الثمن ، وفوزِي بما اكتسبتِه(٥) ، وانصرفي من محل الاكتساب .

يا نفس ! افهمي عن قولي(٦) هذا بصحّةٍ منك فإن العليل بالمِرّة(٧) الصفراء لا يذوق حلاوة العسل ولا يجد له لذة ، بل الصحيح هو الذي يدرك لذته ويذوق حلاوته(٨) . فكذلك ليس يتلذذ بكلام الحق إلاّ مَنْ يدرك ذوقه ويفطن لمعانيه بصحّةٍ من عقله . فأمّا العقل المريض بالجهل والنسيان والحزن والتلدد(٩) والخوف — وهذه هي الأمراض العقلية — فإن مرضه يعوقه ويمنعه(١٠) عن ذوق الكلام والفطنة لمعانيه .

فتمثّلي يا نفسُ هذه الوصية وتصوّريها بالحقيقة(١١) .

الفصل الثالث عشر

يا نفس ! ينبغي أن تعلمي وتتيقّني أن حدّ اللذة بالحقيقة هو ما لا يُمَلُّ . ومتى طلبت النفس ، وهي في عالم الطبيعة ، لذةً فقد سَمَتْ إلى غير موجود ، وطلبت ما ليس(١٢) يمكن . والدليل البيّن على هذا أن جميع ما تشافهه النفسُ في هذه الدنيا مملول ، والمملول لا ينبغي أن يسمَّى لذة إذ كان حدّ اللذة ما لا يملّ . أوَ ما تنظرين يا نفسُ إلى أكثر(١٣) أهل

---

(١) ص ، س : في أخذ . ب : الأداة .
(٢) ب : واحرصي في الكد .
(٣) ص ، س : فبيعي آلتك .
(٤) ب : أداتك ... ثمن .
(٥) ص : كسبته .
(٦) عن قولي : ناقصة في ب .
(٧) ب : العليل من أصحاب المرة ...
(٨) ب : بل الصحيح الذي أوردته عليك . فكذلك ...
(٩) ب : التلذذ .
(١٠) ويمنعه : ناقصة في ص ، س .
(١١) ص ، س : بهذه الوصايا وتصوريها بحقيقة .
(١٢) ب : ما لا يمكن .
(١٣) أكثر : ناقصة في ن ، ص ، س . — ص ، س : أهل هذه الدنيا .

الدنيا كيف يبحثون فى طلب اللذات ويتوهمون أنها موجودة فى الدنيا وليس هى بموجودةٍ . فتبيّنى أن الناس يطلبون فى الدنيا ما ليس فيها .

يا نفس ! تأمّلى نفوس الناس كيف ترد إلى معانى الدنيا كلها فتشافهها مشافهة ذائقٍ مختبر ، ثم تصدّ عنها صدود قالٍ[١] ضَجِرٍ . وليس أحدٌ فى هذه الدنيا براض[٢] بمنزلته فيها ، بل قالٍ[٣] لها ضجر منها . وهذا من أوضح[٤] الدلائل على أن النفوس إنما تبحث فى هذه الدنيا وتطلب منزلة توازى شرفها وتضاهى معانيها ، فلا تصيب[٥] ذلك : فهى مقبلة مدبرة تطلب ما ترتضيه[٦] . فمتى حصل فى النفس حقيقة هذا الشرح ، اقتنت الإياس وأزالت الطمع : من مطالبة اللذات ، وهى فى عالم السكون .

يا نفس ! كيف توجد فى الدنيا لذة ، وكل رتبةٍ تقف النفسُ عليها فى الدنيا تحتاج إلى الصبر ، والصبر مرّ المذاق[٧] ، وكل شىء حلو[٨] إن خلطته بالمرارة فهو يصير[٩] مُرًّا . ومتى نفرت النفس من الصبر والتأدب[١٠] به ثم ذهبت تطلب المعنى المرضى لها حصلت على التوهان : تذوق هذا وتتركه ، وتواصل هذا ثم تقطعه ، وترغب فى هذا ثم ترفضه . وهذا معنى قبيح وفعل خسيس وخلق دنىء . ومتى تأدبت[١١] النفس بالصبر على أىّ رتبة كانت من رُتَب الدنيا فقد[١٢] اقترنت بها مرارة الصبر . —فقد حصل من هذا الشرح كله : إمّا

---

(١) ن : ملول ضجور . ص ، س : حالٍ (!) ضجور .
(٢) ص ، س : راضياً بمنزلة فيها .
(٣) ص ، س : مال — وهو تحريف ظاهر .
(٤) ب : وهذا ما أوضح الدلائل عليه إن النفوس ... — ص ، س : وهذا ليس من أوضح الدلائل على أن النفوس ... — وقد أصلحناه كما ترى .
(٥) كذا فى ص ، س . وفى ب : تجد .
(٦) ص ، س : ما لا ترتضيه . — ب : ما ترضيه .
(٧) ص ، س : المذاقة .
(٨) حلو : ناقصة فى ب .
(٩) ب : فهو مر .
(١٠) ص ، س : التأييذ به . ب : التأييد به — وما أثبتنا فى ن
(١١) كذا فى ن . — وفى ب : أبدت . وفى ص ، س : تأيدت .
(١٢) فقد : ناقصة فى ب .

أن يكون الإنسان تائهاً ذوّاقاً فيحصل على رتبة الخساسة والدناءة ، وإمّا أن يرضى برتبة صالحة من رُتَب الدنيا مع الصبر عليها ، فيحصل على مقاساة المرارة مدّة مقامه فى عالم الطبيعة . ولأَ كْلُ المرارة مع اكتساب الشرف والعز[١] خيرٌ من أكل الحلاوة مع اكتساب الخساسة والدناءة .

يا نفس ! إن غرض الحق وقضاء[٢] العقل أن تكون الأشياء على ترتيبها الطبيعى ثابتة[٣] . فإذا كانت كذلك فما أحسنها وأجملها وأعدلها ! وذلك كالصانع الذى ينبغى له أن يكون هو الذى يستعمل الآلة ، لا الآلة تكون مستعملة له ؛ وكالفارس الذى ينبغى أن يكون هو[٤] مدبّر الفَرَس ويجريه ويروضه ، لا أن يكون الفرس يدبّر الفارس ؛ وكالسلطان الذى[٥] يجب أن يكون هو مدبِّر الرعية والسائس لها ، لا أن تكون الرعيّة تدبّره وتسوسه . فإذا جرَتْ هذه الأشياء على كيانها الطبيعى[٦] ظَهَر الحقُّ والعدلُ الحَسَنان الجميلان . وإذا انعكست بالضدّ والخلاف ظهر الشرّ والجور القبيحان الرديئان .

يا نفس ! إن كان الجسد بالنفس يحيا وبها يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ، فقد وجب ضرورةً الإقرارُ بأن الجسد آلة النفس . ومن القبيح أن تكون الآلة تدبّر الصانع وتستعبده ؛ فإن الصانعَ[٧] المدبّر ، لا الآلة ، لأن الجاهل إذا اتخذ آلةً اشتغل بتزيينها[٨] وتزويقها وترفيهها — عن[٩] استعمالها والاكتساب بها ثم يحصل على عبادته لها ، فحينئذٍ ينقلب الحقُّ باطلاً ، ويصير العدلُ جَوْراً ، والحَسَن الجميل قبيحاً سمجاً[١٠] ، إذ يصير الحىّ البصير السميع العاقل الشريف عبدَ الميّت الأعمى الأصمّ[١١] الجاهل الخسيس .

---

(١) ص ، س : وأكل ... الشرف خيرٌ ...
(٢) أى ما يقضى به العقل . — وفى ص ، س : وشقاء النفس العقل أن ...
(٣) ثابتة : وردت فى ن ، ص ، س ؛ وناقصة فى سائر النسخ .
(٤) ب : ينبغى له أن يدبر الفرس ...
(٥) ب : الذى من الواجب أن يكون ...
(٦) ب : كياناتها الطبيعية — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٧) لا الآلة لأن : ناقصة فى ص ، س .
(٨) ب : بزينتها — وما أثبتنا فى ص ، س .
(٩) ص ، س : على .
(١٠) سمجاً : ناقصة فى ص ، س .
(١١) ص ، س : الأعمى الأبكم الجاهل الخسيس .

يا نفس ! إن زماناً تدبّر فيه الرعيةُ السلطانَ لزمان معكوس[١] ، وقد وجبت الهلكة على الجميع . و إذا وجب أن يكون الفَرَس يدبّر الفارس فقد وَجَب هلا كهما جميعاً . و إذا وجب أن يكون[٢] الجسد يدبر النفس فقد وجب[٣] هلا كهما جميعاً .

يا نفس ! إن السياسة هي خلة[٤] لا تصلح لمخلوقٍ[٥] ألبتة ، و إنما هي محنة يمتحن[٦] بها الناس : فإن امتحن بها العاقل الرشيد تبيّن من نفسه الضعفَ عن القيام بتدبيرها فخضع وذلّ ورغب إلى سائس الكلّ وعلّته ، الفائض[٧] بالخير كله على الطالبين إليه[٨] ، فاكتسبت نفسُه بانصبابها إلى الخير خيراً و بصيرة ، فيُهْدَىٰ إلى حُسْن السيرة والقصد إلى وجه الإصابة والنجاة من الخطأ[٩] بحسن التوفيق . فتكون هذه النفس تشرب من ينبوع الخير والعدل ، ثم تفيض بما فيها على من تشتمله سياستُها . فبذلك يكون ظهور العدل والخير وسعادة السائس والمسوس . — وأما الجاهل فإنه[١٠] إذا امتحن بالسياسة سرّه ذلك وأبهجه ، ورأى أن في قوّته وطبعه ما يقوم بهاو بأضعافها . فحينئذ يتهاون بها و بتدبيرها[١١] ، و ينصرف بجميع قوّته[١٢] إلى التلذذ والتنعم المثمرَيْن الجهلَ والعمىٰ والزلل والخطأ ؛ فتكون تلك النفس تشرب من ينبوع الشرّ والجور ، ثم تفيض بما فيها على من هو تحت سياستها ، فيكون بذلك ظهورُ الشرّ والجور وهلكة السائس والمسوس .

---

(١) ص ، س : يا نفس ! الزمان الذى تدبر فيه الرعية للسلطان مقلوب معكوس .
(٢) يكون : ناقصة فى ب .
(٣) ب : فقد هلكا جيعاً .
(٤) ب : هى كلها (!) — وفى الهامش أثبت ل : حَلَّة — واقترح تصحيحها حالة — والأمر أوضح كما ترى .
(٥) ب : للمخلوق .
(٦) ص : منحة يمنحوا بها الناس (!)
(٧) ب : الفائضة .
(٨) ب : إليها فيكتسب نفسه حينئذ بانضيافها إلى الخير — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(٩) ص ، س : من ذلك الخطأ .
(١٠) ب : إنه .
(١١) بها : ناقصة فى ص ، س .
(١٢) ص ، س : قواتها .

يا نفس ! إذا دخلت عالم الأحلام فلا تغتبطى به[١] ولا بمشاهدته ولا تتحققيه — و إلّا صِرْتِ عند اليقظة ضحكة ومسخرة وملهاة[٢] .

يا نفس ! إن عالم السكون والفساد هو عالم الأحلام ، فينبغى أن تتمثّلى أن النائم الحالم فيه إنما هو نائم نوماً ثانياً وحالمٌ حلماً ثانياً . فإذا استيقظ فإنما هو نائم انتبه[٣] من نومه العرضىّ ورجع إلى نومه الطبيعى : كرجلٍ أبيض اللون بالطبع عرض[٤] له الخجل فاحمر لونه ثم رجع بسرعةٍ إلى لونه[٥] الطبيعى . وكلا اللونين[٦] يؤول إلى زوال ، غير أن حمرة الخجل هى عَرَض سريع الزوال ويسمّى حالاً[٧] ، واللون الطبيعى هو عَرَض ثابت يزول بزوال الطبع . — فعلى هذا القياس قياس النائم الحالم فى عالم الطبيعة : إنما[٨] هو نائم ينام وحالم يحلم ، أعنى أنه فى الدنيا نائم بالعرض الثابت ؛ ثم يعرض له النومُ بالعَرَض الغير ثابت : فكأنه إنما اكتسب نوماً على نومٍ ، فإذا انتبه فإنما انتبه[٩] من نومٍ إلى نومٍ .

يا نفس ! تيقنى قولى هذا ، واعلمى أنما أنت فى هذه الدنيا راقدة ، وأن جميع ما أنت مشاهدة له فيها إنما هو أحلام . وكما أنه يعرض لك النوم الذى هو بالعَرَض السريع الزوال فتنامين وتحلمين ، فإذا زال ذلك العَرَض انسلخت من[١٠] جميع الأشياء التى كنت مشاهدة لها انسلاخاً كلياً ورجعتِ إلى مشاهدة الأشياء الطبيعية التى هى بالعَرَض الثابت والتى[١١] أنت بها أشدُّ تحقيقاً منك بتلك الأشياء التى هى بالعرض السريع الزوال . فكذلك إذا استيقظت من نومك الطبيعى الذى هو الدنيا ورجعت إلى اليقظة الحقيقية التى هى عالم العقل ،

---

(١) ص ، س : فلا تغتبطى بمشاهدته ولا تتحققيها .
(٢) ب : ومثلة .
(٣) ص ، س : ثم أشبه .
(٤) ب : فعرض له خجل .
(٥) ب : لونه الأول الطبيعى .
(٦) ب : وكان اللونان يؤولان إلى زوال . ص ، س : وكلاهما اللونين يؤول زوال !
(٧) ن : وشىء فان .
(٨) ص : الطبيعة وإنما الكائن فى عالم الطبيعة إنما هو نائم ...
(٩) ص : فإذا انتبه فمن نوم إلى نوم .
(١٠) ص ، س : من تلك الأشياء .
(١١) ص ، س : والتى إرادتها أشد حس منك (!)

فإنك[١] إنما ترجعين إلى معانٍ وأشياء أنت بها أشدّ تحقيقاً منك[٢] بما كنت مشاهِدةً له في رقدتك في عالم الطبيعة ، ويكون معناك في هذا كمعناك الذي كان يعرض لك وأنت في الدنيا ، أعني أحلامك فيها .

الفصل الرابع عشر

يا نفس ! إنما أحلامُ الدنيا ليست بشيء حق بالإضافة إلى أسباب الدنيا . وكذلك أسباب الدنيا ليست بشيء حق بالإضافة إلى عالم العقل الذي[٣] هو الشيء الحق والمحل الحق . وإنما شرحتُ لك يا نفسُ هذه المعاني لئلاّ تغتبطي بمشاهداتك[٤] التي في عالم الحسّ ، فتكوني كالذي نام فرأى في منامه أشياء حسنة مبهجة أنيسةً[٥] فركن إليها . فلما استيقظ حزن وجزع على مفارقته تلك الأشياء التي رآها في نومه نِعَماً[٦] ، حتى إنه بضعف عقله وقلّة علمه يعود إلى النوم شوقاً منه إلى الأشياء التي رآها في نومه . فإن[٧] كان هذا ، يا نفسُ ، قدْ اتضح لك ، فاعلمي أن النفس إذا كانت في عالم السكون مشاهدةً لنعيمه ولذّاته وسروره ، فإنّها مهما تفارقْه تألمْ[٨] لذلك أشدّ الألم وتجزع له أشدّ الجزع[٩] . وبالحقيقة إنما تعود إليه تطلب تلك الأشياء التي كانت تشاهدها — شوقاً إليها واغتباطاً بها . ومتى[١٠] كانت النفس في عالم السكون مشاهدة لبؤسه وأحزانه وضيقته فإنها مهما[١١] تفارقه تجد لمفارقته أعظم

---

(١) ب : فإنما .
(٢) ص ، س ، ن : تحققا .
(٣) ب : الذى هو الحق . وإنما ... — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(٤) ب : بمشاهدتك — وما أثبتنا فى ص ، س . — ن : بما شاهدته فى ...
(٥) ب : آنسة : ن : إنسية .
(٦) ب : نعم . حتى لضعف عقله ... — ص ، س : التى رآها نعماً .
(٧) ب : فإذا .
(٨) ب : تتألم .
(٩) ب : أشد تألم ... جزع بالحقيقة أنها ..
(١٠) ص ، س : وإن متى .
(١١) ب : معها .

اللذة وأكمل السرور والراحة . وبحقٍّ إنه لو رأى نائمٌ فى منامه كأنه مشاهد[١] الأشياء كلها سمجة وحشة مؤذية ، ثم استيقظ من نومه ذلك ، لوَجد عند استيقاظه[٢] أعظم اللذة وأتمَّ السرور والراحة لمفارقته تلك المعانى[٣] التى شاهدها فى نومه . نَعَمْ ! ويكره أن يعود إلى النوم استيحاشاً[٤] وفَزَعاً من تلك المكاره التى رآها .

يانفس![٥] متى أعطتك الدنيا شيئاً فلا تأخذيه منها ، فإنّها[٦] ربما تُطْرِبك[٧] لتضحكك قليلاً وتبكيك كثيراً . وهذا الفعل منها إنما هو بالطبع ، لا بالتكلُّف . ولن يقدر الشىء الطبيعىّ أن يكون غيرَ ما هو . فأمّا النفس فلأنها[٨] حيّة عاقلة مميِّزة فلها الاستطاعة على أن تنخدع وعلى أن لا تنخدع . فإذا شافهت أفعالَ المخادع لها ثم انحرفت عن خداعه وحَذِرَتْه فقد نجت من سوء العاقبة . و إذا قبلت المخادعة والمحال[٩] فإنما ذلك بهواها[١٠] وشهواتها . وكما أنه يمكنها أن تقبل الخداع ، فكذلك يمكنها أن لا تقبل ذلك : فهى مالكة الاستطاعة إن[١١] شاءت تحرّزت[١٢] من المهلكة ، و إن شاءت دخلتها[١٣] . — فانظرى يانفس إلى هذه الوصايا ، وتدبّرى بها ، لتفوزى بالنجاة إلى دار البقاء ومحل النور والصفاء ، مع السادة الأخيار والأنبياء[١٤] الأبرار .

يا نفس ! خذى من الأشياء ما عرفتِه وعرفه الجميع ؛ ودعى[١٥] ما أنكرته وأنكره

---

(١) ب : مشاهد لأشياء وحشة .
(٢) ب : يقظته .
(٣) ب : الأشياء ... فى منامه .
(٤) ب : استخشاء (!)
(٥) ب : إذا .
(٦) ص ، س : فإنه .
(٧) ب : إنما تستخر بك لتضحكك ... — وما أثبتنا فى ن ، ص ، س .
(٨) ب : فإنها — وما أثبتنا فى ص ، س ، ن .
(٩) ص ، س : وتحققت المحال .
(١٠) ن : وشهواتها .
(١١) ص ، س : إذا .
(١٢) ب : تحذرت .
(١٣) ب : سلكتها .
(١٤) ب : والأئمة . وما أثبتنا فى ص ، س .
(١٥) ص ، س : ودعى من الأشياء .

الجميع . وقد عرفتِ أنت والجماعة أن النار حارة محرقة مضيئة ، وأن الماء بارد رطب سيّال يُرْوِى من العطش ، وقد عرفتِ أن كل الشىء أكثر من جزئه ، وأن المستوى غير المعوجّ[١] . وقد عرفت أن الطُّوبَى هو الحظ[٢] الشريف السنىّ[٣] ، وأن الوَيْل هو الحظ[٢] الخسيس الدنىّ . وقد علمت[٤] أن المرغوب فيه حبيب[٥] الراغب ، وأن المزهود فيه بغيض الزاهد : فإن كان فراق الحبيب شرًّا ومصيبة وفراق البغيض خيراً ونعمة ، و إن كانت الدنيا مفارقة بالحقيقة و بغير شك — فقد وجب الويل لمحبّيها[٦] والطوبىٰ لمبغضيها .

يا نفس : انفصلى من[٧] الطبيعة بوهمك ، ثم انظرى : هل تجدين شيئاً غير ذاتك وكونها[٨] ؟ فإذا نعتِّ ذاتك فقولى : هى[٩] الجوهر الصورى المصور[١٠] المحرك المتحرك الحىّ العاقل المميّز المتهجّس[١١] إلى معانى إرادته ومطلوباته ، ذو[١٢] الأخلاق الشريفة الخيّرة التى هى العدل والحكمة والجود والرحمة[١٣] . فإذا نَعَتِّ[١٤] ذاتَكِ بهذه المعانى ، وكانت لك ذاتية طبيعية — فقد لزمك الإقرار بأنّك أنت الشىء[١٥] الحىّ اللطيف المدبّر . فإن سموت إلى نعت كدرك[١٦] هل تجدين له نعتاً ذاتياً أو صفة دون أن تستعيرى له النعوتِ والصفات ،

---

(١) ص ، س : وأن الاستواء غير التعويج .
(٢) ب : الخط (بالخاء المعجمة والطاء المهملة) .
(٣) ص ، س : السرى .
(٤) ص ، س : عرفت .
(٥) كذا فى ص ، س ، ن . — وفى ب : الحبيب ... البغيض
(٦) ب : لمحبها والطوبى لمن يبغضها .
(٧) ب : عن .
(٨) ن ، ص ، س : وذكرها .
(٩) ب : هو .
(١٠) كذا فى ص ، س ، ل . — وفى ب : المتصور .
(١١) كذا بالسين المهملة فى ص ، س ، ن ، ل . — وفى ب : المتهجش (بالشين المعجمة) — ولا معنى له .
(١٢) ص ، س : ذوى .
(١٣) ب : والرحم (!)
(١٤) ص ، س : ونقت ذاتك .
(١٥) ن : شىء حى لطيف مدبر .
(١٦) كذا فى ص ، س ، ل . وفى ب : غيرك . وفى ن : ذاتك .

فتنعتيه بالمعانى التى هى غيره . أفليس[١] قد لزمك الإقرار بأن شيئاً لا نعت له ذاتياً ولا صفة هو شىء ميّت موضوع للاستعمال[٢] بطبعه ؟ ! — ومما ينبغى أن تفهمى أن النفس إنما تفعل فى الطبيعة معانى ما تفعله العلّة الأولى فيها[٣] . فمتى تمثلتِ ، يا نفسُ ، هذا المعنى الموجود فى الحسّ وجدتِه هو الترتيب السلطانى بعينه .

يا نفس ! تأمّلى هذا المثل ! فإمّا أن تضحكى منه[٤] تعجباً ، أو تعتبرى منه تخوّفاً : فلو[٥] أن طائرين من نوع واحد[٦] ربطا جميعاً فى رباطٍ واحد وتُرِكا فيه لعظم[٧] عذابهما وبعدت الراحة منهما . وإن فرحة[٨] كل واحد منهما وراحته انفصاله من[٩] الآخر . فإذا كان طائران هما نوع واحد وشكل واحد ربطا جميعاً[١٠] فأعقبهما الرباط أنواع العذاب ، فكيف إذا رُبِطَتْ أشياء مخالفة بعضها[١١] فى الشكل والمعنى كحملٍ[١٢] رُبِط مع ذئب ، أو ثور رُبِط مع سبع ، أو حىّ رُبِط مع ميّت ؟ ! أم هل يكون أشقى من عالمٍ ربط مع جاهل ؟ ! — يا نفس ! إن[١٣] كانت راحة الحمل[١٤] أن ينحلّ من مرابطة الذئب ، وراحة الثور أن ينحلّ من مرابطة السبع ، وراحة الحىّ أن ينحلّ من مرابطة الميت ، وراحة العالم أن ينحلّ من مرابطة الجاهل — فإن كنت يا نفس ، تقرّين بحقيقة هذا المعنى[١٥] فقد

---

(١) ص ، س : فأليس .
(٢) أى لا يتقوم إلا بغيره ، وحاله حال الأداة ، وليس جوهراً وذاتاً .
(٣) كذا فى ن — وفى سائر النسخ وب : فيه .
(٤) منه تعجباً : ناقصة فى ص ، س .
(٥) فلو : ناقصة فى ص ، س . — وفى ن : وهو أن ...
(٦) من نوع ... جيعاً : ناقصه فى ص ، س .
(٧) ن : واحد ثم خلياً فعظم ... — : س : ثم خليان .
(٨) ب : فرح .
(٩) ب : عن .
(١٠) جيعاً : ناقصة فى ص ، س ، ن .
(١١) ص ، س ، ن : فأعقبتهما المرابطة (ن : الرباط) على تشاكلهما ألوان العذاب .
(١٢) بعضها : ناقصة فى ب .
(١٣) بالجيم فى ب — وهو تحريف .
(١٤) ب : إنه .
(١٥) ب : هذه المعانى فقد ...

انجلت[١] الغشاوة عن بصرك ؛ وإن كنت منكرةً لذلك فاستعملى الأدوية المزيلة العَمَى عن الأبصار ، والأخلاق[٢] المخرجة من الظلام إلى الأنوار .

يا نفس ! تأمّلى جوهرك واعتبرى به[٣] ، واعلمى أن جوهر النفس جوهرٌ عالٍ شريف[٤] — وذلك[٥] بمناسبتها جميع العوالم وحلولها[٦] بكل محل ، وأنها تُنسب فى بعض الأحايين[٧] إلى عالم الطبيعة فتكون إنسانية مشاهدة للمحسوسات[٨] ، مشافهة للمآكل والمشارب وجميع معانى الطبيعة ، وتارة تُنْسَب إلى عالمها الأخصّ[٩] بها نفساً حاسّةً محسّةً[١٠] مستعملة محركة متهجسة[١١] ، ذات استبحاث وتأمّل واختبار[١٢] وإرادة . فهذه المعانى هى معانى النفس ، وهى الحياة المنبثة فى جميع ما احتوت عليه ملكوت النفس . وتارةً تنسب إلى عالم العقل فتكون منتزعة الصور عن الهيولى ، مدركة البسائط الأولى ، مميّزةً متصورة[١٣] عاقلة لجميع المعانى الفاردة[١٤] البسيطة . وتارة تنسب إلى العالم الإلهى فتكون بالغة[١٥] الخير والجود آمرة بهما[١٦] ، خالية[١٧] من الشر والجور ناهية عنهما[١٨] ، حكيمة الأفعال متقنة[١٩] الأعمال . ومِنْ أوضح الدلائل على أن النفس تناسب العلّة الأولى ما هو موجودٌ فى خلقها من أنّها

(١) ص ، س : تجلت .

(٢) ص ، س : والأعلاق المخرجة من الظلم إلى الأنوار .

(٣) ب : واعتبرى .

(٤) ص ، س : عالى الشرف والشأن . — ن : والشأن جداً وذلك ...

(٥) وذلك : ناقصة فى ب — والمعنى : وهذا الشرف والعلو بسبب مناسبتها الخ .

(٦) ب : ومحلها .

(٧) ب : الأحيان .

(٨) ب : المحسوسات ... المآكل .

(٩) ن : الخاص فتكون ...

(١٠) محسة : ناقصة فى ص ، س ، ن .

(١١) ناقصة فى ب .

(١٢) بالياء المثناة فى ب .

(١٣) متصورة : ناقصة فى ب .

(١٤) وردت هكذا صحيحة (بالفاء فالألف فالراء فالدال) فى ص ، س دون غيرها .

(١٥) ص ، س : نبعة .

(١٦) ب : آمرة به . ل : أمارة . ن : مرة . — وما أثبتنا فى ص ، س .

(١٧) ص ، س : حلية (وتقرأ بتشديد الياء) .

(١٨) ب : عنه .

(١٩) ن ، ص ، س : منتبهة .

تسمو إلى الإحاطة بجميع الأشياء التى يحتوى عليها الملكوت العُظْمى[١] ، وأنها لن تُلْفى[٢] مستقرة راضية تامّة الرضا دون أن تبلغ العالم العقلى بجميع ما فيه ، فحينئذ تُلْفى النفس غير طالبةٍ شيئاً قارّة[٣] مستقرة تامّة الرضا . ومَنْ استعمل الإقرار فى ذاته توجد له حقيقة ذلك .

يا نفس ![٤] ما يكون أشقى منك وأعظم[٥] حسرة وقد أصبحت فى محل[٦] الأعاجم وحيدة فريدة : تبثين إليهم الشكوى بلفظك فلا يفهمونه ، ويبثون إليك من لفظهم ما لا تفهمينه[٧] . ومتى قارن الشىء خلافه فهو مهجور[٨] موهون مشغول[٩] عن ذاته بذات غيره .

يا نفس[١٠] ! ما أعظم حسراتك إذ[١١] تنطقين فلا تجدين سامعاً ، وتبثين الشكوى فلا تجدين راحماً . فياليت[١٢] شِعْرى ! ماذا عزاء مَنْ أصبح غريباً عن وطنه ، نائياً[١٣] عن معدنه ، بعيداً عن أصله ونبعته[١٤] ، قد أوبقه[١٥] هواه وشارف[١٦] استمار زلله وخطئه ، محمولاً على مركب الغرور[١٧] والشهوة ، مقترناً بذلّة اللهو والتلذُّذ ، ساهياً فى

---

(١) ب : العظماء (!) ؛ ل : الأعظم .
(٢) ب : تلقى . ص ، س : تكلف .
(٣) ص ، س : تاره .
(٤) ص ، س : هل .
(٥) ب : ولا أعظم — وما أثبتنا فى ص ، س ، ل .
(٦) ص ، س : محلة . ن : الأعجام .
(٧) ب : بلفظهم فلا تفهمينه .
(٨) ص ، س : مجهول .
(٩) ص ، س : مشتغل .
(١٠) ص ، س : فيا — وابتداء من هنا استفاد ب من ص .
(١١) ص ، س : أن .
(١٢) ل : فليت شعرى ثم ليت شعرى .
(١٣) ن ، ك : نايياً .
(١٤) ل : ينبوعه وأصله .
(١٥) ب : أوثقه .
(١٦) ب : فسارف (!)
(١٧) ل : الغدر . ص ، ب : الغرر .

طربه[١] ، موقوفاً على عطبه . فليعلم الراكب فى لجة[٢] البحر فى المراكب المزخرفة المُزْجِيّة[٣] عند تحللها وذوبها أنه إنما صاحب مَنْ خذله ، واستسلم إلى من غرّه وخدعه . فيالها من حسرة ما أعظمها لِمغرور[٤] بحبيب خائن وقرين خاذل !

يا نفس ! مَنْ[٥] غرس طيباً أكل طيباً ، ومَنْ غرس خبيثاً أكل خبيثاً . وإن[٦] ثمرة العمل الصالح كأصلها ، وثمرة[٧] العمل الردىء كأصلها . وقليلٌ من العلم مع العمل به أنفع[٨] من كثيرٍ من العلم مع قلة العمل به .

فرحم[٩] الله من عَلِم وعَمِل وعلَّم وقرأ وفَهِمَ وفهَّم ، ووصل وأوصلَ ، وكان وسيطاً بالحق ، ناطقاً بالصدق ، مقترنا بالتوفيق[٩] .

][تم كتاب معاذلة النفس ، والحمدُ لواهب العقل والصور ، والصلاة على أنبيائه وأوليائه ؛ وخصص بالصلاة محمداً وآله الطاهرين — فى العشر الأوّل من ذى القعدة الشريفة فى تاريخ سنة أربع وستين وألف ، بمدينة القسطنطينيه المحميّة ، عمرها الله ، تعالى عن الأفهام][[١٠]

---

(١) ب : طرقه — وما أثبتنا فى ص ، س ، وسائر النسخ والسجع يقتضيه فلماذا أصلحه ب (بردنهيفر) هكذا !

(٢) ص ، س : على . لجة : ناقصة فى ل .

(٣) ص ، س ، ب : المرخية . ل : المرزجنة (!)

(٤) ضبطها ب بفتح اللام ، ولا ندرى لماذا ، إذ اللام تعود على : حسرة — لمغرور . وفى ن ، ك : المغرور ؛ وفى ل : بالمغرور .

(٥) ل : إنه من .

(٦) ل : فإن

(٧) عند هذه الكلمة ينتهى مخطوط ن ، إذ سقطت الورقه الأخيرة منه .

(٨) ل : خير من كثير العلم .

(٩) ما بين الرقمين ناقص فى ل .

(١٠) هذه خاتمة مخطوط ليدن (ل) . أما مخطوط باريس رقم ٤٩ عربى (ص) فينتهى هكذا : « تمت رسالة هرمس الحكيم بعون السيد المسيح ، ربنا له المجد دائماً وعلينا رحمته آمين ! »

ومخطوط أكسفورد (ك) ينتهى هكذا : « كملت أربعة عشر رسالة لأرسطاطليس ، والمجد لواهب العقل (فى النص : النقل) والمعرفة والنعمة دائماً آمين آمين ! » .

ومخطوط باريس رقم ٤٨١١ (س) ينتهى هكذا : « تم وكمل رسالة هرمس الحكيم بخير ، والسبح لله دائماً أبداً » .

كتاب الروابيع

لأفلاطون

شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار

لثابت بن قرة

[١ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الروابيع لأفلاطون

شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت < بن قرة >(١)

الرابوع الأول والثانى

قال ثابت بن قرة :

قلت لأبى العباس أحمد بن الحسين بن جهار بختار عند انقضاء كتاب «أنطوليقا»(٢) . إنك بإنجاز وعدك لخليق !

قال أحمد : فماذا تعنى يا ثابت ؟

قال ثابت : فيما تضمنت كشف غوامضه وتفسيره وتحقيق معناه من كتب الشيخ أفلاطون .

قال أحمد : إنى(٣) لأعجبُ من حرصك على ذلك كأنك لم تقف على عواقب الأمور فيما يصير إليه أمر الدهور !

قال ثابت : أشهد الواحد الحىّ ما حرصى حرص من يحب أن يُلام عليه ، لأنى لست أريد منه عاجل النفع ولا نَزْر الطمع ، بل ما يفتح لى باباً إلى الحق ويرشدنى إلى سُبُل الرشاد . إذ قد وقفت من إشارتك أنه يحوى الكلامُ فى هذا النوع معانى(٤) فلسفية حقيقية .

قال أحمد : إن كان ذلك كذلك ، فبالواجب حرصُك أن يشتد . إلّا أنه لو كان سؤالك عن عين الحق وما لا يخلط به سواه — لكان أولى .

---

(١) قطعت عند تجليد الكتاب .

(٢) كذا ! فهل المقصود : أنالوطيقا ؟

(٣) ص : لأنى . (٤) ص : معانيا .

قال ثابت : قد علمت أيها الفيلسوف كون هذا العالم وأهلِه ، وأنه لا يحتمل الحق بكليته . فأنا أريد أن أسمع من الكلام ما يؤدى بعضه إلى الحق ، وأرضى ببعضه بالطبع ، إذ كنت لنقصانى أعجز عن دفع قوى الطبيعة بأسرها .

قال أحمد : إنه ليسرُّنى أن أجد فى هذا العالم من يتكلم بمثل هذا الكلام أو يهتدى إلى هذا النوع من السياسة . إذ كان العلم مرفوعاً والرأى معدوماً ، والعالم وأهلُه قد عادَوْا الحق وأهله ومعرفته حتى صاروا فيه معدومين ومما يضاده من الجهل والعمى مخصوصين .

قال ثابت : بعلمك أيها الفيلسوف اهتديتُ ، ومن رأيك اقتبست ، فحَسَنى لك إذ كنت بك فيه اقتديت ، وقبيحى لى إذ كنت عن سيرتك تعديت . وأما العالم وأهله فكما وصفت ، إلاّ أنك مصباحه المبين وشمسه المنير . وخليق لهذا الزمن أن يفتخر على سائر الأزمان بك ، إذ بَرَّزْتَ سبقاً على من مضى ، واستحال فى الوهم كونُ مَنْ بك يتساوى .

قال أحمد : دعنى من المَلَق ، فإنما بغيتى عالم ولم أخالف فيه من بسيرة الحق[1] عارف ، إلاّ أنى مضطر إليه كتشبث الطبيعة بى ، وأنا مبتهل إلى الله[2] الحق أن يعيننى على نيّتى و يوفقنى لمرادى العقلى ، لا المراد الطبيعى .

قال ثابت : لستُ الذى احتاج أن أقف على السبب الذى منه اعتذرت ؛ وما تكره من نفسك فهو عند غيرك من الفلاسفة سيرة الحق ؛ إلاّ أنك لما حويت الفضائل وأخذت بأَزِمّة الرشاد تستعظم اليسير من الخلل يكون منك .

قال أحمد : أليس يعسر عملى بالعلم ، فكيف أستحق لشىء[3] من المدح ؟ !

قال ثابت : ذلك كما قلت . وكيف لا يكون كذلك وعلمك ما لا يتناهى ، وعملك محدود بمحدود فى زمن محدود !

قال أحمد : إن فيما تطالب كشفه من العلم واسطة بين ما لا يتناهى و بين ما يتناهى .

---

(١) ص : من يسير بسيرة ...

(٢) ص : إله .

(٣) ص : بشىء .

قال ثابت : أسألك أن تكشف لى عن هذا القول .

قال أحمد : لما كان فيه الإنباء عما لا يتناهى ، وهو الأصل الذى كان من أجله البسيط القابل لتركيب الذى يستحق [٢ ا] اسم المتناهى ، ثم الكلام فى المركب اللطيف والجسم — كان كل ذلك ، أعنى علمه ، ممكن فيه الارتقاء إلى العلو الذى هو محل الحق الذى لا يتناهى والرجوع فيه إلى المركب الذى هو الطبع المتناهى .

قال ثابت : فأنا الجدير[١] بمطالبتك بذلك و إبرامك فيه حتى أصل إلى مرادى منه . .

قال أحمد : لو لم يكن فى إخراجى ذلك إلاّ ما يمتاز به المهرة من أهل هذا العلم من الخُدّاع المستأكلين[٢] بهذه الصناعة ، لكان ذلك جليلا[٣] من الحظ .

قال ثابت : إن كان ذلك يخرج فيما تخرجه من هذه الكتب ، كان[٤] لك المنّة العظمى واليد العليا على هذا العالم وأهله .

قال أحمد : إنى عازم على الإخراج فى فحوى بعض كلامى فى هذه الكتب لأشياء[٥] تمتحن بها المخرقين بهذه الصناعة .

قال ثابت : إن فعلت ذلك فما أَوْلاك[٦] !

قال أحمد : إن الخداع والمخرقة مُجانِسا الطبيعة لا يزالان[٧] معها وفيها . وقد كان الشيخ أفلاطون وضع فى كتابه المسمى « ديالغون[٨] » فى المقالة السابعة أشياء من هذا النوع . ويقول فى بعض فصوله فى هذه المقالة أن ليس شىء من الخداع بأنفذ عند العوامّ من ادّعاء هذه الصناعة وأطماعهم فيها ، إذ كان فى نيلها إدراك جميع لذات هذا العالم

---

(١) ص : بالجدير .
(٢) ص : المشاكلين .
(٣) ص : جليل .
(٤) ص : أن .
(٥) ص : أشياء .
(٦) أى : بالثناء والتمجيد .
(٧) ص : يزالا .
(٨) διαλογος ← διαλογοι = محاورة — والإشارة هنا لا تدل على كتاب معين . فماذا يقصد إذن بهذه الإشارة ، وأى كتاب أو محاورة يريد ؟

والمطلوبات فيه ، فيبلغ من حرص الأنفس عليها[١] مايشغل ذوى الآراء العميقة عن التثبت والتفتيش عن صحة الشىء وباطله ، فكيف الخلو من العلم والصفر من الرأى !

وقد كان للشيخ أفلاطون تلميذ يسمى أومانيطس قد ولع بطلب هذه الصناعة وتشاغل بها عن جميع العلوم ؛ فكان أفلاطون يعظه ويدفعه عن مراده وما هو عليه . فكان لا تزيده العظة إلاّ حرْصاً والدفع إلا وَلوعاً . وكان مما يدّعى أنه يصحح عنده هذا العلم والصناعة أنه قال : إنما رأيت الأشياء من الطبائع الأربع ، ووجدت الحشائش والنبات منها ، ووجدت البذر القليل يبذر فى الأرض فيستحيل من الأرض إليه ما كان ملائماً له ، حتى يصير من الشىء القليلِ الكثيرُ . ووجدت الذهب والفضة وقد جانسا النبات فى الطبيعة ، وجب أن تكون زيادتهما ونماؤهما إذا دُبّرا كالنبات .

فقال أفلاطون حينئذ : إنك قد ركبت يا أومانيطس بيداء مُضلّة[٢] وأنت أعمى عن مطلبك فليس يزيدك جولان الطلب إلاّ بعداً عن المراد . ولولا أنى قد رأيت من حرصك على هذا العمل ما لا أشك معه أنك إنما تريد به الاستمكان من الطبيعة لكنت أرشدك إليه ، فيكون نَيْلك فى أقرب مدّة . إلاّ أنك لما عدلت عن علم المخلص وسيرة الحق لم يسعنى أن أعاونك على ضلالك . غير أن مشاكلة جوهرية الإنس توقفنى لك بعطفى عليك ، فأنا أبيّن لك فساد ما أنت عليه وإن لم أرشدك إلى صوابه .

أمّا ما ذكرت أن الحشائش والنبات من جنس الطبيعة ، وأن الذهب والفضة وسائر الجواهر أيضاً كذلك ، وأنه واجبٌ أن يزدادا إذا دُبِّرا كزيادة النبات — فيوجب قولُك هذا أن تكون زيادة الذهب ونماؤه فى معدنه وجوهره الذى هو الأرض . وكما أنك لو ألقيت بذر النبات فى النار أو فى موضع غير مشاكل له لم يزد فيه ولم [٢ ب] يستحل[٣] ، بل تفرّق وبطَل — كذلك الجواهر إذا ألقيتها فى معدنها لم يكن بالمستحيل أن تستحيل إلى[٤] جوهرها . وإذا كانت من خلاف الموضع الذى يشاكلها بطل أن تنمو أو تزيد .

---

(١) فى الهامش كأنه تصحيح : عليه .

(٢) ص : مظلة .

(٣) ص : يستحيل .

(٤) غير واضحة تماما فى المخطوط .

كما بطل ذلك فى النبات . — فقد بان لك — إن استيقظت مِنْ سِنَة الضلال — أن قولك هذا فاسد واستدلالك هذا باطل .

فلم تَرْدَعْه وصية الشيخ وما بيّن له ، ودَارَ بينهما كلام كثير ، أدّى ذلك إلى مفارقته للشيخ وخرج إلى بلاد البابليين ، ونزل على مصبّ الفرات يطلب وجودَ هذه الصنعة . وزاد فى حرصه عليه منعُ الشيخ له عنه ، وأراد أن يكون انصرافه إلى بلاد اليونانيين . وقد أدرك ذلك لينفى عن نفسه ما نسب إليـه من الاشتغال بالباطل والانهماك فى المحال . فلم تزده الأيام إلاّ حيرة ، ولا التفتيش إلاّ عمىً . فلما يئس وانقطع رجاؤه انصرف إلى بلاد اليونانيين خائباً خاسراً وقد نفدت أيامه وفاته الحظ الجليل من ملازمة أستاذه .

فلقيه أفلاطون فقال له كالهازئ به : هل أصبت مطلوبك يا أومانيطس ؟ فقال : أصبت أن مطلوبى من مطلبه غير موجود .

فقال أفلاطون : قد أَصَبْتَ الموجود .

قال ثابت : أيها الفيلسوف ! قد فَتّ هذا الكلامُ فى عضدى ونَقَص من غرامى ، وأوهى مِنْ رأيى ، إذ كنت أقدّر قديماً تقدير أومانيطس وأظنّ[1] أنه الصواب . فأنا فى هذا الوقت متحيّر ، تدَبطَل عندى — ببطلان هذا الرأى — وجودُ علمِ هذه الصنعة .

قال أحمد : إنه لا ينبغى أن يصحّ عندك وجودها حقيقياً حتى يبطل عندك رأيك الأول بطلاناً لا تشك فيه .

قال ثابت : فأسألك بمن خصّك بالفضائل إلاّ ما عجّلت كَشْفَ غُمّ هـذه الحيرة عنّى ، وألبستنى سرور الإيضاح وفرحة المطلوب والموجود .

قال أحمد : مما ينبغى أن تعلم يا ثابت : أن الاختيار والطبع متنافران متضادّان ، وأن فعل الطبيعة مستحيل كونه بفعل الاختيار لتنافر الأصلين ، أعنى الاختيار والطبع ، فيكون الذهب فى هذا العالم بالاختيار ككون الطبع له مستحيلٌ ، إلاّ أنّا نخالف ذلك فندبّره تدبيراً يباعد الطبع وإن كان بعيداً قليلاً . فإذا فعلنا ذلك دبّرناه كتدبير الاختيار فى الأصل ، ثم رد البسيط بالتركيب إلى ما يراد من الجوهر .

---

(٣) س : وأصلّ (١)

قال ثابت : إن رأيت أن تزيدنى بياناً ، فعلتَ .

قال أحمد : و إنما وضع الحكيمُ فى كتبه هـذه التحليلات والتكليسات والتفريقات احتيالاً منه للشىء أن يغيره عن تركيبه المطبوع عليه فيردّه بسيطاً كما كان فى البدء فينفذ فيه حينئذ تدبير الاختيار كما نفذ فى البدء .

قال ثابت : وكيف ينفذ تدبير الاختيار فى البسيط ولا ينفذ فى المطبوع ؟

قال أحمد : لما أخبرتك من تنافرهما .

قال ثابت : ولِمَ لا يتنافر البسيط أيضاً ؟

قال أحمد : لأنه أقربُ مشاكلةً منه .

قال ثابت : وكيف يتهيأ لنا أن نردّ الشىء بسيطاً فى هذا العالم المطبوع المركب ؟

قال أحمد : قد قلت فى الفصل من كلامى المتقدم أنه يباعد عن الطبيعة و إن كان البعد قليلاً . فإنما أردت بهـذا القول أنه لا يمكن أن يردّ بسيطاً كما كان الأصل ، إلاّ أنه يحتال فيه بلطيف التدبير وعلى أدق ما يمكن [١٣] من الحيلة فى هذا العالم أن يقام الشىء الواحدىُّ الذات خلواً من الشوائب ، أعنى من أضداده ، فيكون إذاً أقرب إلى البسيط من المطبوع المركب — عمل الاختيار فيه ، أقول إنه لا يمكن لأحدٍ فى هذا العالم أن يقيم الشىء الواحدى الذات ... ...[1] فهو البسيط حتى يكون الذى يخالطه من الشوائب القليل الكمية الضعيف الأثر ، فيكون أقساماً — ينجح فيه الطالب لهذه الصناعة .

قال ثابت : قد فهمت هـذا القول وقبلته قبول اضطرار . فخُذْ أيها الحكيم فى تمام كلامك .

قال أحمد : إن أول ما أتكلم به المشورة على طالبى الحكمة المخالفين لسيرة البهائم أن لا يقبلوا من أحدٍ يدّعى علم هذه الصناعة إلّا من يرشد إلى ما أرشدتُ .

قال ثابت : فمثّل لمن أشرت عليهم مثالاً يقتدون[2] به .

قال أحمد : هو قولى هذا الذى قلت إنه لا يمكن كون هـذا الشىء إلّا بردّه إلى البسيط .

---

(١) بياض فى المخطوط بمقدار ٦ سم .

(٢) س : يقتدوا (ويصح أيضاً على تأويل وقوعها فى جواب الأمر للفعل : مثّل.) .

قال ثابت : قد صَعَّبْتَ هذه الصناعة وأوعرتَ الطريق إليها ، هذا مع خسامة نتيجتها .

قال أحمد : وكيف ذلك يا ثابت ؟

قال ثابت : لأنه لا يتهيأ أن يرد الشيء بسيطًا ، إذ الغالب فيه الشيء الواحد ، إلّا بعد مشقة النفس وكدّ الطلب . فإذا ركب أيضاً كان الشيء القليل الذى يقل مقداره .

قال أحمد : بل يضحّ فى هذه الدرجة استدلال أومانيطس . فإنه إذا فعل قَدَّ مُثلَّثٍ فإنه يمكن بعد ذلك أن يستحيل إليه من الأركان الأربعة ما جانسه فى الهيئة والشكل ، كما قد قلتُ مراراً إنه من الواجب أن يتصل الشكل بالشكل . وإنما أخطأ أومانيطس لما أراد أن يزيد فى الشيء وهو مركب بالاستحالة إليه[1] مركباً مثله ، فهذا يستحيل بفعل الاختيار . فأما البسيط فقابل شكله كما قدمت ، ثم يدبّر كتدبير البدء .

قال ثابت : فما ترى أن يكون الشيء المدبّر ؟

قال أحمد : إذا كان أىّ شيء كان ، رددته بسيطاً ، فليكن ما كان ، لأن أكثر اختلاف الأشياء إنما هو من أجل التركيب . وقول أفلاطون فى صدر هذا الرابوع الثانى الذى أنا مُخْرِجه يشهد بصحّة ما قلت . وإنما طوّل كلامه لينبئ عن طبائع الأشياء وأنها أسهلُ تدبيراً .

قال ثابت : وما قال أفلاطون ؟

قال أحمد : قال أفلاطون : إذا كانت الأشياء من جنس واحدٍ أصلها ، فإن رُدَّتْ ففى واحد .

قال أحمد : يريد الفيلسوف بهذا القول أن الأشياء الموجودة كلها من أصل واحد ، وإنما تغايرها من أجل تفاوت أجزائها ، وأن كل شيء فيه من اختلاط الطبائع ما ليس فى غيره ، وأن تغايرها من أجل ذلك . فنقول : إنه إذا حُلَّ التركيب وفُرّق فإنه يرجع الشيء كما كان فى الأصل ، وهو الشيء الذى هو أصل الأشياء وجنس الأجناس .

قال أفلاطون : والمعرفة بالأجسام وكيفياتها وبدئها مما يسهل العمل .

(١) من : إليه مركب ! ولعل صوابه : إلى .

قال أحمد : يقول : إذا عرف الجسم وكيفيته و بدؤه الأصلى فإنه يعين العامل على مراده ، لأنه يكون بمعرفته أحرى على تدبيره وأعرف بالاحتيال فيه .

قال أفلاطون : الأجسام الصلبة صورة جاسية ، واللطيفة ضعيفة إلا أنها غزيرة .

قال أحمد : يخبرك الفيلسوف أن الأجسام [٣ ب] الصلبة ، يعنى كالذهب وسائر الأجسام التى تقاوم النار وغيره من الأركان ، لا تبلغ من غزارتها ونفاذها ما يبلغ اللطيف ، أعنى الأعضاء وما شاكلها . ويقول إن اللطيف ضعيف يحتاج إلى التدبير اللطيف ، لأنه لا يثبت ثبات الأجساد الصلبة ، إلّا أن اللطيفة غزيرة سريعة النفاذ .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تعلم لِمَ ذلك كذلك ، وليس إلاّ أن اللطيف طالبٌ لموضعه .

قال أحمد : أَحْسَنَ الفيلسوفُ فى قوله هذا ، فإنه يقول : تحتاج أن تعلم لِمَ اللطيف أضعف وأغزر ، والكثيف أجسى وأقوى ؛ ثم تحكم أنه لطلب الموضع . وإنما يريد أن ما دبَّر من هذا العمل فإن المراد فيه أن يرد كما كان بَدْءًا . فاللطيف أقرب إلى جنس البدء . فإذا كان كذلك فإن طالب المحل البدء الذى هو العلو . فالتدبير يجب أن يكون أوفق ، والعامل يحتاج أن يكون أرفق ليضبط العمل لئلّا يصل إلى الموضع الذى يطلبه فيفوت . فأما الجاسى فكثيف طالبٌ للسفل والعامل مستغنٍ عن ضبطه . فـ« القوة » فى كلام الفيلسوف فى هذا الموضع : « الثبات » و « الضعف » « الفراق » .

قال أفلاطون : و بعد أنواعٍ من التدبير يكون الجاسى القوى كالغزير الضعيف .

قال أحمد : صدق الفيلسوف فى قوله هـذا ، لأنه لا يتهيّأ أن ينفذ تدبيره فى الشىء إلاّ بعد حلّه وتليينه . فالعضو مخصوص باللين وذلك معدوم فى الجسد إلاّ بعـد المعالجة . وأرى قوله هذا يوجب أن مستعمل العضو قد كُفِى بعض العمل ، لأنه إذا كان تدبير الجسد أول درجته كونه كالعضو ، إلاّ أن أرسطاطاليس يذكر أن تدبير الجسد من أول العمل إلى آخره أهون وهو أصبر من غيره . فيرى أرسطاطاليس أن الشىء لا يخلو أمره من الشوائب كما قدمنا . فإذا كان كذلك فيكون أبداً معه ، أعنى الجسد ، من القوة الغريزية والتركيب

الأصلى ما ليس مع العضو ، فتكون هـذه القوة والتركيب مقوياً[(١)] للجسد فى كل حالاته إلى أن يبلغ . وأراه يصدق فى ذلك ، و يدعى أن الشيخ أفلاطون موافق له وأنه أخذه عنه .

قال أفلاطون : وقبل ذلك فأحوجُ ما كنت إليه معرفة كيفية التركيب .

قال أحمد : يقول إن الحاجة إلى معرفة التركيب وكيفيته شديدة . فذهب الفيلسوف فى ذلك أنه إذا عرف التركيب وكيف يركب ، فإنه يهتدى إلى حلّه ونفاذ التدبير .

قال أفلاطون : و بعـد البسيط فهو المثلث ، إلى إن قال : فدع قول المخالفين فى ادعائهم المدوّر .

قال أحمد : إن أفلاطون وجد الأوائل يقولون إن أوائل الأشياء أوائلُ معقولة ، وهو الذى كان من أجله المحسوس البسيط ، وهو الشىء القابل للتركيب ، فبعض الأوائل يقول إن البسيط شكله المدوّر لتشابه أجزائه ؛ وأفلاطون يخالف[(٢)] هؤلاء و يقول : إن المدوّر يكون ذا[(٣)] تخلخل لأن أقطاره لا تتلاصق بكليتها . فإذا كان كذلك فإنه يقع فيه الخلاء ، وذلك معدوم فى البسيط . و يقول إن البسيط الجزء الوهمى ، و يحكم أن الجزء[(٤)] الوهمى الذى لا يقبل التجزىء هو البسيط . ويقول إنه لا يقبل التجزىء لا لصغره ، بل لأنه واحدىّ الذات . فمحالٌ أن يتجزأ إلاّ بدخيل يدخل عليه فيجزئه ، فحينئذ [١٤] < تقع[(٥)] > فيه التجزئة ، فأما أن يكون واحدىّ الذات فهو الجزء الذى لا تستحيل فيه التجزئة ، وأفلاطون يحيل فيه التجزئة فى هذا الشىء ، لا لصغره وقِلّته ، بل لأنه واحدى الذات . فتفهَّمْ ذلك وأَنْصِتْ لما يأتى من قول الفيلسوف فى هـذه الكتب ، فإنه فيه بيانٌ لهذا على أشدّ الاستقصاء إن شاء الله .

قال أفلاطون : وكيف يكون المدوَّر بسيطًا وقد دُلّ على بطلان ذلك الشكل ؟ !

---

(١) ص : مغذ .

(٢) ص : مخالف .

(٣) ص : ذو .

(٤) ص : الجزآن .

(٥) موصفها متأكل .

قال أحمد : إن أفلاطون وضع فى كتاب « ديالغون[١] » شكلاً مركباً من المدوّرات . يتبين من ذلك الشكل أنه لا يجتمع من المدوّرات إلّا الجرم المتباعد الأجزاء . وله على إبّرخس[٢] ردٌّ[٣] فى الكتاب فى دعواه إن القِسِىَّ الصغار من الدوائر الكبار <تكون> خطوطاً مستقيمة ، و بيّن هناك أن الشىء المدوّر — و إن تجاوز فى القلّة حدّ المحسوس إلى المعقول — فلا يخلو من التقويس . وقد أخرج بطلميوس القلوذى أيضاً فى كتابه الذى سمّاه « المجسطى » رأى إبّرخُس فى القسى الصغار من الدوائر الكبار ووافقه على ذلك . ومن وقف على ما أخرجه أفلاطون من الردّ فإنه يصحّ عنده فسادُ قول مخالفيه . — ووجدتُ اسطالينوس يحتج لبطلميوس : ذكر أنه ذهب فى قوله فى كتابه إلى ما يخالف إبّرخُس ، لا الشيخ ، ويخرج لكلام بطلميوس وجهاً إن حمل على ذلك التأويل فقد اتفق مع الفيلسوف . ولولا أن أكره الاشتغالَ به لأخرجته .

قال أفلاطون : والكتاب الموجود بـ« إيليا » يدلّ على ما أُمِرْنا بمعرفته .

قال أحمد : الكتاب الموجود بـ « إيليا » يعنى به كتاب إقليدس . وأما أمر معرفته فالتركيب . وهذا الكتاب ، أعنى إقليدس ، يوجد بـ « إيليا » ، نحله أُبُلُنْيُس النجار فنسب إليه . وتفسير « إقليدس » إنما هو باليونانية : المفتاح . وليس يدرى من الذى ابتدعه . غير أنه أخبرنى الذى أثق به أن ذلك من إلهام العلْويين[٤] لمواليهم : وأما ما يدل عليه ذلك من التركيب فمبتدأ القول فيه هو أن تمام العلم بالمعلوم ، يعنى أنه لا يوصّل إلى علم الشىء إلا بمشاهدة الشىء . والقول الثانى أن النقطة هى التى لا جزء لها ، فإنما يُنبِئ عن ذلك البسيط الذى تقدم القول فيه : ثم يقول فى الخط المتشابه وهو الذى يحيط بالجرم الكرى ، فنسبَهُ إلى جنس النار الذى هو أقرب الأشياء إلى البسيط وأبعده من الطبيعة . ثم تكلم فى فى أول الشكل المثلث فنسبه إلى الهواء لقربه من النار . ثم تكلم فى ذوى الأقطار فنسبه إلى

---

(١) = διαλογον

(٢) Ἵππαρχος = Hipparque

(٣) س : رداً .

(٤) كذا !

المـاء الذى هو دون الهواء . ثم تكلم فى الجسّم المختلف فنسبه إلى الأرض الذى هو قعر الطبيعة — وقد تكلم اسقولبيوس فى خطبته فقال إن النفس مربوطة فى الحيوان بالمثلثات ، يعنى أنه أقرب إلى البسيط من غيره من ذوى الأقطار والجسّم ، فيكون إذن أولى بأن يكون محلاً للنفس . فكتابه كله ينبىء عن الشىء أنه من أصل واحد ، و إنما يعتبره من أجل التركيب .

قال أفلاطون : والأقطار والزوايا من التركيب . فما قلّ فيه فهو أقرب إلى البسيط .

قال أحمد : لما كانت الأقطار من التركيب ، كان كل جرم أقل أقطاراً أقرب إلى البسيط . وتوجب هـذه القضيّة أن المثلث أقرب إلى البسيط أيضاً من المخمّس والمسدّس [٤ ب] وذوى الأقطار الكثيرة . فتفهم ذلك .

قال أفلاطون : فأما المدوّر فبسيط الطبيعة .

قال أحمد : يقول إن الجرم المدوّر هو بسيط الطبيعة ، لأنه أقل الأجرام تفاوتاً وأكثره تشابهاً حتى لقد نسبه بعض الأوائل إلى البسيط الذى يقول أفلاطون إنه الشىء المعقول ، لا المحسوس . فتفقد إشارات الفيلسوف وكلامه واعلم أنه إذا قال : المثلث والمربع فى الأجرام ، فإنه ليس يعنى به المحسوس فقط ، بل الذى لا يحس لقلّته أو لطافته ، لأن الهواء الذى خُصّ بالشكل المثلث ليس يحس فيـه ذلك للطافته ودقة تركيبه . وكذلك فى سائر الأجرام : منه ما ليس يتبين فيه ما قد خُصّ به من الشكل الذى قد أخبر به الفيلسوف . و إنما يتفهم كلامى هذا من قد تدرّب فى قوانين المنطقيين وعرف مذاهب الحكماء وألفاظ الفيلسوفين . فأما من كان خلواً من ذلك ، فإنه لا ينبغى له الاشتغال بالنظر فيه ، فإنه لا ينتج له إلا الضجر به لبُعْده عن معرفته .

قال أفلاطون : واجعل هـذه الأشكال مثالاً ، فرُدَّ كل شىء إلى الذى يستحيل إليه حتى يرد الشىء بسيطاً بالمراق .

قال أحمد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف وأبين صوابَ قوله ! لأنه يأمرك أن تجعل هذه الأشكال ، يعنى به أشكال إقليدس ، مثالاً ، فتنظر إلى ما يرد المثلث إذا أنت رددته إلى الطبيعة ، لأنه إذا كان كذلك فأنت تردّه إلى ما تزاد فيه الأقطار . و إذا رددته إلى

البسيط نقصت من أقطاره حتى يتشابه . فيريد الفيلسوف أن تدبّر الشيء حتى يرد الكثيف إلى ما هو ألطف منه فلا يزال يزاد تدبيراً حتى يرتفع من حدّ الكثيف المطبوع إلى البسيط . وإنما قوله : « المراق » فإنه يعلم أنه لا يمكن فى الشيء أن يرد بسيطاً فى تدبير واحد ، بل يدبّر أبداً حتى يستحيل إلى ما هو ألطف منه . فشبه الفيلسوفُ هذا التدبير بالمراق . .

قال أفلاطون : وأنت مستغنٍ بالنظر فى كتابى عن المعتاص .

قال أحمد : ما أكثر شفقة الفيلسوف على طالبى الحكمة ! لأنه يقول فى هذا الفصل إنك تستغنى بالنظر فى كتابه — يعنى به الثالث والرابع الذى قد بيّن فيه التحليلات والتفريقات — عن الاستدلال بما يعتاص عليك ، يعنى به : ما قد أخبر أنه يمكن أن يستدل من أشكال إقليدس .

قال أفلاطون : وإنما يخبر بالمعتاص لا لإدراك الشيء ، بل لإخراج لطيف من العلم يكون به مسلكٌ إلى الحق — إلى أن قال : أو الشواهد .

قال أحمد : يقول إنه ليس يخرج هذه الآراء العقلية لإدراك هذه الصنعة ، بل ليظهر لطيفاً[1] من العلم يكون هو المنبيء عن علل الأشياء ويرشد إلى ما فيه الخروج[2] من حد البهيمية . وقوله : « للشواهد » — يقول : إذا بينته ببعض الأشياء العقلية تكون شاهدة بصحّة ما ذكره قبل الامتحان .

قال أفلاطون : ونرجع فى هذا الوقت إلى ما هو أولىٰ بجنس هذا الكتاب المقصود فيه — إلى أن قال : واقصد فى أول العمل إلى الجاسى لأن تدبيرك كذلك .

قال أحمد : لما تجاوز إلى الاستدلال بالأشياء العقلية والوهمية كان ذلك مرتفعاً عن حدّ هذه الصنعة . فنقول : إنى أرجع فى الكلام إلى ما يسـ ق جنس الصنعة . وقوله : « واقصد فى أول العمل إلى الجاسى فإن تدبيرك أيضاً [٥٠ ا] كذلك » — يعنى أن تدبيرك لا يكون له عهد بالعمل فلا يبلغ أن تدبر الشيء المحتاج إلى التدبير اللطيف .

(١) ص : يعلن .
(٢) ص : الخروج فيه .

قال أفلاطون : وتعلم ما الجاسى ، وقد أنبأتك به .

قال أحمد : صدق الفيلسوف فى هذا لأنه قال : « قد أنبأتك به » ، وقد أنبأ قبلُ أن الجاسى من أجل قوة التركيب ، وحكم أيضاً أنه لا تتبين قوة لا تعرى منه مدّةً من أيام التدبير .

قال أفلاطون : وإن قصدت إلى النقىّ استغنيت عن بعض التطهير .

قال أحمد : إنه يقول إن قصدت إلى الأجسام النقية كنت كفيت بعض المؤونة فى غسل الجسد وإخراج وسخه .

قال أفلاطون : واعلم أيضاً النقىّ من الكَدِر ، واعلم أنه لا يعرف ذلك من جهة ما يطفو أو يَسْفُل .

قال أحمد : غرضه فى هذا القول أن يعرفنا النقىّ من الشىء الكدر ، ويقول إنه ليس ذلك من الشىء الذى يتسافل ، ولا من الشىء الذى يطفو أو يرتفع .

قال أفلاطون : وإنما أكثر ذلك من أجل الانضمام والتخلخل .

قال أحمد : يقول إنما تتسفل أكثر الأشياء من أجل انضمام أجزائها . ثم إن الهواء لا يداخله ، وكل شىء كثر فيه الجزء الهوائى فإنه طالب للعلو لمجانسة الهواء ، وكل جسم منضم فطالب للسفل لأن الهواء لا يعينه على الارتفاع .

قال أفلاطون : فى هذا الباب خليق أن يستعمل . فأما الأعمال الجوانية فلا بُدّ لك من أن تحل ما تدبر .

قال أفلاطون : وإن استعملت فى العمل البرانى فلا تستعمل غير القحف وأنت تجده .

قال أحمد : إن عظم القحف عظم نقىّ . وهو أيضاً مما يذكر جماعة من الأوائل أنه أول عظم حدث فى الإنسان ، وهو وعاء مسكن الفكر والعقل ؛ وفيه أيضاً لسان(١) يجب أن يستعان به خاصة فى البرّانى .

قال أفلاطون : والدماغ محلٌّ للجزء الإلهى ، إلاّ أنه سيّال .

---

(١) أساب (!) — وفوقها التصحيح الذى أثبتناه .

قال أحمد : لولا أن الدماغ سيال رطب لما ارتبط به النفس مع طلبه لمحلّه .

قال أفلاطون : وهو أشبه الأعضاء تركيباً بما يراد .

قال أحمد : إن الأشياء التي تتجاور مدة من الزمان خليق[1] أن تتشابه أجزاؤها في التركيب والهيئة . فالدماغ ، لطول مجاورته النفس العقلي واختلاطه ، وجب أن يتشابه به . والنفس العقلي بسيط كما ذكرنا .

قال أفلاطون : وليس في الأعضاء أسرع نموًّا وانفصالاً منه .

قال أحمد : كما أن الشعر في نهاية الغزارة ، والدليل عليه طلبه لمفارقة الحيوان ، كان الدماغ لقبول لطيف الغذاء ثم تأدية ذلك في الأعصاب المتشعبة منه — وجب أن ينسب إلى ما نسبه .

قال أفلاطون : وكما أن الشعر الذي نسبته للغالب فيه اليبس ، فالدماغ غالب ، والرطوبة ، حتى صار يمنع[2] النفس من كثير من أفعالها .

قال أحمد : قلت بدءاً إن هذه الأشياء التي ينبغي أن تدبّر لهذا العمل يجب أن تخرج منها العوارض الفاسدة التي تخرج للشيء عن حدّ الاعتدال في كل شيء من هذه الأشياء . وكل شيء غلب عليه فهو يسهّل جزءاً من العمل ويصعّب جزءاً . ألا ترى أن الدماغ ، لما غلب فيه الرطوبة ، أيسر تحليلاً وأصعب تنقيةً وتفريقاً ؟ والشعر لما كان الغالب فيه اليبس سهل تفريقه وتنقيته ، وعسر تحليله . فكل هذه الأسباب العارضة نافعةٌ في نوعٍ [٥ ب] ضارةٌ في غيره . فأنا ممثل لك في كتابي هذا وفي غيره جنسَ الشيء وما يكون منه ؛ ثم أنت أعلم وما تختاره مما أنت أقدرُ على تدبيره ؛ فقد يسهل على الرجل ما يعسر على غيره . وقد سألني « ثابت » فقال : ما بال الفيلسوف اختار الشعر الأسود وهو أولى باليبس ، من الأحمر الذي < هو > شعر أهل البلدان الشمالية ؟ فقلت : إن الشعر الأحمر وإن كان أكثر رطوبة فهو يقصر في غزارته ونضجه عن الشعر الأسود . فرأى الفيلسوف أن انتزاع الرطوبة منه أهون على العامل من تدبيره تدبير الطبيعة في النضج والتبليغ به في

---

(١) س : من الزمان العقل المخليق أن تتشابه ... — وفيه حشو وتحريف .

(٢) ص : يمنع .

الغزارة ما تبلغه القوى الطبيعية . وأما قوله : «حتى صار يمنع النفس من كثير من أفعالها» — فقد تقدم القولُ فيه .

قال أفلاطون : وعضو العين كبير اللطف إلاّ أنه رسم — إلى أن قال : وهو مع ذلك متخوَّفٌ منه الإعلال قبل أن يربط ، إلاّ أنه مشاركٌ للدماغ فى مجانسة النيّر .

قال أحمد : إنك تعرف بالحسّ صدق قول الفيلسوف فى العين : أما لطافته فلإدراكه للألوان ، والدسومة ظاهرة[1] فيه أيضاً بمعرفة أصحاب التشريح . والفيلسوف حذّر جداً من الأشياء الدهنة لأنها لا تكاد تقاوم النار ، والجنس الدهنى كما قاله أرسطاطاليس واسطانيس الطبيعيّان[2] ، أعنى اليبس والرطوبة أنك إذا أضفته إلى النار كان رطباً ، وإذا أضفته إلى الماء كان يابساً . وقد أخرجت فى هذا النوع من القول ما يقنع فى كتابى « فى التركيب والإضافات » . وأحوج ما يكون إليه المنتحل لهذه الصنعة معرفة هذا الجنس من العلم . واعلم أن هذه الطبائع اختلف تركيبها جداً حتى كادت كثرةً أن لا يحاط بكليتها وماهيتها ، وصار كل شيء مخصوص بشىء معدوم فى غيره مما هو منسوبٌ إلى طبعه . المثال : أن من العقاقير ما يتفق فى الطبائع ويتفاوت فى كثير من العلم . فنحن مضطرون إذاً أن نخبر عن جنس كل شيء وما يخصّه ويظهر من أثره إذا كنا غير واثقين بمن يأتى من بعدنا أن يبلغ من[3] رأيه أن يستدل من التركيب الأول على مجانسة الأشياء وكيفياتها والعلّة فيما يخصّ ويعم . فلهذا وضع الفيلسوف الكتاب الثالث والرابع الذى مثّل فيه العمل . ولولا ذلك لكان مستغنياً بما حكاه فى الفصل الأول من هذا الكتاب من الاستدلال بكتاب إقليدس وقوله أيضاً إن الأشياء اختلفت من جهة التركيب ، وقوله إنه متخوَّف منه الإعلال قبل أن يربط ، فإن القوى المربوطة بهذا العضو لطيفة جداً ، والعضو المربوط رخو والقوة تنحلّ عنه بسرعة .

وقد وضع الفيلسوف أعمالاً يمنع بها القوى الغريزية من مفارقة الشىء حتى يربطه

(١) ص : ظاهر .
(٢) ص : الطبعين (بغير نقط ؛ ويمكن أن تقرأ : الطبيعتين — وتعود على اليبس والرطوبة)
(٣) س : أن يبلغ من أن يبلغ من رأيه .

بالذى يريد . فيخشى أن تكون هذه القوة التى فى هذا العضو للطافة القوة واسترخاء العضو مفارقة قبل أن تستمكن منه . وأما مشاركته للدماغ فى مجانسة النيّر ، وهو من الآراء المتفق عليها جلّ الأوائل أن الذى يخص الشمس من الناس من [١٦] الظاهرِ : العينُ ، ومن الباطن : الدماغ .

قال أفلاطون : وأنت من غيره فى العمل أحوج إليه ، لأنه يولّد مثله وغير ذلك مما يستحيل عند الأكثر .

قال أحمد : إن هذا الكلام ليس من جنس هذا الكتاب ، وقد تجاوزت أكثر ألفاظه إلى ما ينبغى أن أخبر به .

قال أفلاطون : فلا تستعمله لأنك واجد ما قد ارتفع ثلاث درجات .

قال أحمد : إن اللحم عَكِر الطبيعة ، والغالب عليه الرطوبة والتركيب المجسّم فلا تستعمله فإنك واجدٌ ما قد ارتفع عنه ثلاث درجات ، لأن اللحم استحالته إلى فوق عصبٌ ، والعصب استحالته إلى فوق شعرٌ . فالذى يقول إنك تجده هو الشعر — فتفهمه .

قال أفلاطون : والعصب دون الشعر ، إلا أنه أرطب .

قال أحمد : إنه قد طال كلامى فى أن الأشياء الرطبة أسرعُ تحليلاً ، إلّا أنها أبطأ تنقية ؛ فأنا مستغنٍ عن إعادته .

قال أفلاطون : والأسنان تستحيل من العصب فى الجهتين : ففيه ما قد ارتفع عن الشعر ، وفيه ما انخفض .

قال أحمد : يعنى بالجهتين : الفوق والأسفل . وقوله : « إن فيه ما قد ارتفع عن الشعر وفيه ما قد انخفض » — فإن الشعر مرتفع عن الأسنان فى اللطافة والنفاذ ، متقاصرٌ عنها فى قوة التركيب .

قال أفلاطون : فإن اضطررت إلى استعمالها فاستعمل الثنايا وما جاورها ودع الأضراس .

قال أحمد : لما صارت الأضراس أكثر تخلخلاً صارت العوارض الفاسدة إليها أسرع وفيها أنفذ منها فى الثنايا وما جاورها . فخليق أن تقصد إلى الثنايا لقلة العوارض الفاسدة ثم لما هى مخصوصة به من ملاقاة الهواء الملطّف لبعض الأجسام .

قال أفلاطون : والثنايا خاصّة لها بصيص يستدلّ منه على القوة المربوطة .

قال أحمد : إن البصيص غير المفارق دليل أن القوة المطلوبة فى هذا النوع قد ربطت بالشيء ومازجته ممازجة يعسر فراقه . ومن الأشياء ما تكون القوى فيها غير محكمة الوثاق فتنحلّ عن الشيء بسرعة . واعلم أن البصيص فى جميع الأشياء قوة طالبة لمفارقة الشيء قد عسر عليها ، أعنى القوة ، فراق ذلك الشيء المخالط لها .

قال أفلاطون : وسائر الأعضاء السفلية فقِسْه إلى العلوية وتدبّر .

قال أحمد : لما كان الفيلسوف قد أخبر عن أعضاء الرأس ما قد تقدم ، استغنى عن الكلام فى الجسد ، إذ كان لا يخلو ما فى الجسد أن يكون له شبهٌ ومشاكلة من أعضاء الرأس .

قال أفلاطون : ولابد من الكلام فى المخ ، إذ هو مثلث قابلٌ للجنس البسيط .

قال أحمد : ما أحسن هذا القول وأبين صوابه وأحرى أن تشتغل النفس بتفهمه ! ولولا أن الكلام فى تفسير هذا القول يطول طولاً يمنع عن إخبار المقصود فى هذا الوقت ، لكنت أصرف أكثر همّى إلى الإخبار بما تتبيّن به صحّة هذا القول ويكشف عن غامضه ، وإن كنت قد أخرجت ذلك فى كثير من كتبى على غاية البيان والبرهان فلا أخلى هذا الفصلَ من قولٍ مختصر يتبين للناظر فيه معنى لفظ الفيلسوف :

اعلم أن جُلّ الأوائل اتفقوا أن مسكن النفس العقلية الدماغ ، وأنه كجِرم المصباح فى ذلك [٦ ب] الموضع ، فقد نفذ نوره فى الجسد ؛ وأن العضو الغالب فيه النفاذ والمؤدى إلى سائر الأعضاء القوةَ هو المخ ، لأنه مثلث التركيب ، وهو أقرب أعضاء الجسد مشاكلة للبسيط .

قال أفلاطون : لولا أنه سريع القبول للفساد ، لكان ينبغى أن يُعتمد — إلى أن قال : فاستعمله إن أَردت للمحمود وتحرّز من المذموم .

[قال] أحمد : إن المخ كثير الدسم ، والنار تسرع فيه جداً ، وهو أيضاً قليل الثبات مع [illegible] الأجرام . فيقول الفيلسوف إن استعماله [illegible] مشاكلة البسيط محمود ، ولدسمه

وسرعة تفرق أجزائه ضعيف ، فيأمر أن نستعد لما يكفُّ غائلة المذموم فيه لننتفع بالمحمود منه .

قال أفلاطون : وعضو القلب من الجسد كعضو الدماغ من الرأس .

قال أحمد : لما كان هذان العضوان(١) متشابهين فى محل النفس ، وجب أن يتشابها من حيث هما ، لأن مسكن النفس العقلية الدماغ ، ومسكن النفس الغضبية القلب .

قال أفلاطون : واجعل سائر الأعضاء الباطنة للآلة ، فإنك محتاج إلى ذلك .

قال أحمد : يعنى بالأعضاء الباطنة أعضاء الجوف ، ويأمر أن نجعل ذلك مما يصفى به أو يحلّل أو يعقد سائر الأعضاء المستعملة لهذا النوع من العمل . — المثال : أنك إن أردت أن تحل عضواً من الأعضاء المتولدة من رطوبة أو برد : أن تجعل الرماد محيلا عليه ليكون هو الذى ينفى البرد واليبس ويثبت ما يريد .

قال أفلاطون : ومعرفة طبائع هذه الأعضاء سهل — إلى أن قال : فإذا عرفت فاستعملها لحاجتك .

قال أحمد : يقول إن أعضاء الجوف تسهل معرفة طبائعها ، إذ قد وضعت فيه الأطباء الكتب الكثيرة حتى استدل فى العلم بذلك العامةُ فضلاً عن الفلاسفة . ويقول : إنك إذا عرفت طبائعها أمكنك عند ذلك أن تكف بها أضدادها أين كانت .

قال أفلاطون : والعروق أيضاً مجانسة للعصب — إلى أن قال : والشريانات أنجعها .

قال أحمد : يقول إن العروق هى أعصاب وإن خالفت صيغتها صيغة العصب . والشريانات مخصوصة بمجاورة النفس الحيوانية ، فلذلك حكم أنها أنجع .

قال أفلاطون : والأربع طبائع فهى أقرب ، إلّا أنها يداخل بعضُها بعضاً .

---

(١) س : العضوين .

قال أحمد : لولا أن الطبائع الغالب عليها اختلاط بعضها ببعض ، لـكان الواجب أن تستعمل ، إذ هى أقرب إلى البسيط من المتولّدة منها ، أعنى بذلك الأعضاء .

قال أفلاطون : فاستعمل العضو الغالب ، ودع المختلط .

قال أحمد : يقول إن استعمالنا العضو الذى قد ظهر لنا أنه قد غلب فيه وعليه نوعُ أحد الطبائع أحرى من استعمال ما لا يأمن فيه تفاوت الأخلاط .

قال أفلاطون : وإذا وجدت أحد هـذه الأركان المركبة خاوة من أضدادها ، فقد فرغت من نصف العمل — إلى أن قال : ولا تجد فلا تطمع .

قال أحمد : يعنى بالأركان[1] : المِرّتين والدم والبلغم . ونقول : إنّا لو قدرنا على أخذها مفردة من أضدادها ، لـكنا قد كفينا نصف العمل ، وذلك لأن هذه الأعضاء المستعملة لها تولدها من هذه الأركان ، فيحتاج أن يرد العضو فى أول التدبير إلى [١٧] الذى تولّد منه لنرده بالدرج إلى ما نريد ، فوجدنا هذا الركن مفرداً ، فما يكفينا هذا التدبير الأوّل ، فيوئسنا الشيخ أفلاطون من وجود ذلك ، ويأمرنا باستعمال العضو لشيئين : أحدهما أنه إذا رددنا العضو إلى ما استحال منه فإنّا قد مررنا على نوعٍ من التدبير يكون الذى توقف على التدبير الثانى . والسبب الآخر أنّا إذا رددناه إلى ما استحال منه الركن فهو أنقى مما نجده من الأركان الموجودة فى الإنسان .

قال أفلاطون : والرجيع والبول اختاره من اختاره للاستحالة ، فدعه فإنه ثفل .

قال أحمد : غير أن البول والرجيع اختاره من اختاره لأنه قد غلب عليه الاستحالة . وهذا النوع من العمل أكثر ما فيه الاستحالة من جنسٍ إلى جنسٍ . ويشير الشيخ أن لا يستعمل ، لأنه ثفل كثير العكر .

قال أفلاطون : وإن جعلته للغسل رجوت أن يكون منجعاً[2] .

قال أحمد : إن بعض منتحلى هـذا العلم يسمى الرجيع والبول الصابون ؛ فيريد

---

(١) س : الأركان .
(٢) س : منجع .

الفيلسوف أن يُجْعلا — أعنى الرجيع والبول — مما يغسل به الشيء المستعمل للعمل ، وهو ينقى جداً لأسباب كثيرة منها : أنه وسخ يتعلق به جنسه ، وأيضاً فقد جرى فى أعضاء الحيوان فأخذ من كل عضوٍ قوةً ، وغير ذلك من أسبابٍ يطول الكلام فى شرحها و بيان ذلك فى الإبريز والفوش . — قال أحمد : لما كان الذهب مع صفائه ونقائه يتسافل ، والفوش من الأجسام — و إن كان فى نهاية الكدر — يطفو ، أبان من ذلك أن الصافى والكدر ليس من أجل السفل والطفو يُعْرف .

قال أفلاطون : و إنما يسهل علم ذلك من أجل ما يسرع إليه الفساد ومن أجل ما يبطئ فيه .

قال أحمد : إن كل شيء كان كدراً ليس بنقى فإنه يسرع الفساد فيه والعفونات وتفرق الأجزاء ، من أجل أنه متفاوت متضادٌّ فى نفسه ؛ فيكون إذاً القابل للفساد إذ كان من شكله والواحدى الذات فمتفق غير قابل لما يضاده ؛ فيعلمنا الفيلسوف أن نعرف ذلك من هذا الباب .

قال أفلاطون : وهل النقيّ إلاّ الواحدى الذات ، والكدر إلا المتفاوت ؟!

قال أحمد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف ! لأن الجسم إنما استحق اسم الكدر إذا كان مجموعاً من أجزاء متضادّة ، فيكون أحد الأجزاء قد كدر ما يضاده ؛ والنقيّ هو الواحدى الذات الخلو من الشوائب .

قال أفلاطون : والنتن والقذارة أيضاً من التفاوت .

قال أحمد : يريد الفيلسوف أن كل جسم ظهر فيه النتن أو كان مما يستقذر فإن ذلك أيضاً من تفاوت الأجزاء .

قال أفلاطون : وقد يكون النتن أيضاً من مقدمات التلطيف .

قال أحمد : قوله إن النتن أيضاً من مقدمات التلطيف تقف على صحته إذا[1] استعملت

---

(١) س : إذ لاستعملت .

ما قد حده لك فى أبواب التحليل والتعفين فى الـكتاب الثالث والرابع ، لأن هناك تعلم أن أكثر النتن العرضى فى الأجسام إنما هو لارتفاع اللطيف منه .

قال أفلاطون : والرجيع أيضاً وإن كان من تفل الأشياء وعكرها فنتنه أيضاً من التلطيف .

قال أحمد : يقول إن الرجيع — وإن كان أيضاً من عكر الأشياء وتفلها — فنتنه أيضاً من التليطف ، إذ اللطف منه ، [٧ ب] وذلك أن الغذاء فى الحيوان إذا عمل فيه القوى الطبيعية ليجتذب لطائفهُ فإنه يظهر فيه النتن الذى يوجد فيه . وقد أخرجت فى كيفية النتن والطيب مقالة بأسرها فى كتابى الذى بينت فيـه اختلاط الأركان على أشد استقصاء . فلنتجاوز ذلك إلى كلام الفيلسوف فى هذا الـكتاب .

قال أفلاطون : ولا ينبغى أن أنيب إلى التهاتر إلاّ بعد بصيرة .

قال أحمد : إنه من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وقصده فى كل كلام يخيل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامُه ويخالف البعضُ منه البعضَ . — من ذلك ما قد تقدم فى هذه الفصول فإنه جعل فى أول كلامه النتن دليل الـكدر ، ثم جعله أيضاً فيما تلطف . وكان فى كل كلامه محقاً[1] ، لأنه ذهب فى كل قولٍ إلى معنى صحيح . — وقد قال ثاوفرسطس فى بعض مقالاته إن النتن إلى السفل من الـكثافة ، وإلى العلو من اللطافة ؛ فيريد أفلاطون أن لا يُتسرَّع إلى قوله بالثابت والعضيهة ، فإن لذلك معانى غامضة صحيحة . ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان علمه ومعرفته . وقوله : « إلا بعد بصيرة » فإنما قاله لأنه قد أمن بعد البصيرة أن يعاب ، إذ كان خلواً من الغيب .

قال أفلاطون : ومما ينبغى أن تختار من الأعضاء : عضو جنس الأجناس وصورة الصور .

قال أحمد : يعنى بجنس الأجناس الإنسان ، وكذلك صورة الصور . وذلك أن من الأصول المتفق عليها أكثرُ الأوائل أن الإنسان هو المستولى قديماً وحديثاً على سائر الحيوان ، وهو أحكم الحيوان صورةً وتركيباً .

---

(١) س : محق .

قال أفلاطون : و إذا كان مطلبك من جنس مصباحى العالم فبالحرىٰ أن يقصد فيه لما جانسهما .

قال أحمد : يعنى أنه إذا كان طلبك للذهب والفضة — وهما من جنسى الشمس والقمر — وجب أن يكون ما تستعين به على ذلك ما كان من جنسهما ، وكما جانس كل كوكب من الكواكب نوعاً من الحيوان ، فالذى يخص الإنسان الشمس . وقد قال بعض الأوائل : إن الشمس والقمر جميعاً قد جانسا الإنسان . فالكواكب التى(١) تخص الذكران للشمس والتى(١) تخص الإناث القمر .

قال أفلاطون : وهذا الجنس هو المخصوص ، لأنّا قد علمنا أنه لا يتم العمل إلا به .

قال أحمد : يعنى أن الإنسان هو المخصوص بالجزء البسيط المختار الذى هو النفس . وقد أخبر فيما تقدم أن العمل لا يتم دون أن يردَّ الشيء بسيطاً .

قال أفلاطون : ولو لم يكن إلا طول أيام المجاورة لوجب أن يقصده .

قال أحمد : يقول لو لم يجب أن يقصد إلى استعمال العضو من الإنسان فى هذا النوع من العمل إلا لطول مجاورة النفس له مدة أيام الحياة ، لكان مما ينبغى أن يعتمد .

قال أفلاطون : ونتكلم فى الأعضاء ونبدأ بالشعر ، إذ هو مما قد علا الحيوان وطلب مفارقته .

قال أحمد : إن الشعر لما صار فى الصفحة العليا من الإنسان وطلب مفارقته دلّ على غزارته وقوته .

قال أفلاطون : ولولا أن يبس الهواء حلّ فيه ، لكان أقرب إلى الاعتدال .

قال أحمد : إن من يتفلسف من الأطباء يقول إن الشعر عصب امتد حتى علا البشرة ، ويقول إن يبوسته من أجل الهواء المحيط ، ويحتج فى ذلك بالتغاير [١٨] الذى يحدث

---

(١) س : الذى .

فى شعور أهل الأقاليم ، لأن البلدان الشمالية ترطب فيها[١] الشعور جداً ، ولا نعدم فيه أكثر اللون اللحمى الأحمر ، والبلدان الجنوبية يتفلفل فيها[١] الشعر حتى يكون كأنه قد تشيط بالنار ويصير لونه نهاية فى السواد .

قال أفلاطون : فأول ما ينبغى أن يُعرّى مما خالطه من الهواء ، ولا يكون ذلك دون أن يرطبه جداً .

قال أحمد : إن الشعر قد استمكن منه الجزء الهوائى مدةً من الزمان حتى كاد لا يفارقه إلّا بتعبٍ ومزاولة شديدة ، ويريد أفلاطون أن يرطّب ترطيباً ينافر ما فيه من اليبوسة الهوائية حتى يُعَرّى منه ويقرب من الاعتدال .

قال أفلاطون : والترطيب أيضاً مما ينقى الجزء الدسم .

قال أحمد : إن أعظم ما يحتاج فيه فى تدبير الأعضاء نفى الدسومة ، إذ هى[٢] وسخ معين للنار على إحراق الشىء فى ترطيبه على السبيل الذى بيّنه الفيلسوف فى ذلك الكتاب ؛ فإنه يأتى فيه بالقول المقنع .

قال أفلاطون : والذى ينبغى أن يستعمل الأسود من الكامل — إلى أن قال : الأبيض خارج عن الاعتدال .

قال أحمد : يقصد الفيلسوف فى هذا القول ويأمر أن يستعمل الأسود من الكامل وهو شعر الرجل الذى قد قضى من عمره خمساً وعشرين سنة إلى ثلاثين سنة فإن الإنسان فى هذا الوقت داخلٌ فى تدبير الشمس ، وهو مما قد أخبرت أن الاستعانة به فى هذا الجنس منجح جداً . وقوله إن : « الأبيض خارج عن الاعتدال » فإن ذلك بَيِّنٌ لمن قد سمع من العلوم أدناها : أن الشعر إنما يبيض لعارضٍ فاسد وهو الكيموس العفن الخارج عن حدّ الاعتدال .

---

(١) ص : فيه .

(٢) ص : هو .

قال أفلاطون : وأنْـقَى فى تنقيته زوال قوته .

قال أحمد : إنه ليس شىء أنت أحوج إليه فى هـذا العمل من استعمال ما أمرك به فى هذا القول . وذلك أن من كان تدبيره فى تنقيةٍ ما تدبيراً[1] غير مستقيم ، فإنه ينتزع القوة الفاعلة للعمل القوى مع ما ينتزعه من الوسخ والـكدر . فنقول إن الفيلسوف يأمر[2] أن ينفى هذا الباب من الفعل . وقد أخرج فى الـكتاب الرابع الحيل فى التحرز منه . وهذا القول فليس من جنس هذا الرابوع ، بل مما يجب أن يوضع فى الرابوع الثالث والرابع ؛ إلا أن الفيلسوف أخرجه من هذا الـكتاب ، فلم أجد بُدًّا من اتباع رأيه فيه .

قال أفلاطون : وشعر الصحيح الطبع الـكامل العقل أول ما استعمل .

قال أحمد : ينبغى أن تعلم أن كل شىء كان أنوم تركيباً و بَعُدَ عن العوارض الفاسدة فإنك تـكون فى تدبيره أنجح وعمله أسهل عليك . وقوله: « الـكامل العقل » — فقد تقدم القول فى ألفاظ الفيلسوف فى النفس العقلى ، وأن أكثر اختياره لأعضاء الإنسان فى هـذا العمل من جميع الحيوان لمجاورة النفس العقلية لها ، أعنى الأعضاء . فمراده الـكامل العقل ، لعلمه أن الأثر الـكامل من المؤثر القوى . و إذا كان قوياً فمجاوِرُهُ أيضاً كذلك .

قال أفلاطون : و بعد هذا العضو فالجلد من الحيوان لا يعتمده .

قال أحمد : يقول : بعد هذا العضو — يعنى به الشعر — والعضو الثانى : الجلد ، فهو يأمر أن لا يُستعمل بتةً [٨ ب] وأنت تجد إلى غيره سبيلاً . — قال أحمد : إن مما تقدم من ألفاظ الفيلسوف[3] دليلاً بيّناً أن هذا الشىء واجبٌ كونه من جميع الأشياء ، لـكنه إنما وضع الفيلسوفُ هذا الرابوع ليبين أنها أسهل عملاً وأيسر تدبيراً ، فيكون القصد إليـه ألا يرى أن الفيلسوف قد قال فى هذا العضو الذى هو الجلد : لا ينبغى أن يستعمل وأنت تجد غيره ، للعلل التى ذكرها .

---

(١) س : تدبر .

(٢) س : ويأمر .

(٣) س : دليل بين .

قال أفلاطون : والعظم[١] شديد التركيب ، يدخل عليك العناء الشديد فى تحليله — إلى أن قال : هو فى البرّانى أنجع .

قال أحمد : يقول إن العظام شديدة التركيب لا تنحلّ إلا بعد الجهد وعناء النفس . وقوله : « إنه فى عمل البرانى أنجع » : فإن من الأعمال البرانية ما يكون العمل بالتكليس والتفريق باليبس دون الحيل أعظم[٢] .

قال أفلاطون : والنبات فلو أحسنت استعماله لكان مما يسرع .

قال أحمد : غرضه فى هذا القول أن النبات هو أقرب إلى البسيط مما تقدم ذكره من الأعضاء . ويقول إنه لا يبلغ من لطف تدبيرنا أن ندبّر ذلك ، إذ هو لطيف عسر الضبط . وإنى قائلٌ قولاً أنت محتاج إلى تفهمه والعمل به فأنصت له : إن استحالة الأشياء على ثلاثة أنواع : استحالة إلى فوق ، واستحالة إلى الوسط ، واستحالة إلى أسفل . فاستحالة الفوق أن يستحيل الشيء إلى ما هو ألطف منه وأقرب إلى البسيط ، واستحالة الوسط أن يستحيل الشيء إلى ما يوازيه فى اللطافة والكثافة ، واستحالة السفل أن يستحيل الشيء إلى ما هو أكثف منه وأجسى . فتحتاج أن تدبر ذلك وتقف على كل شيء مما استحال وإلى ما يستحيل إليه ، وكيف يضبط قواه فى أوان الاستحالة ليكون الكاشف لك عن غلق من العلم .

قال أفلاطون : والاستحالات يمكن الاستدلال منها على الطبائع .

قال أحمد : يقول إن الطبع إذا استحال منه ضده فإنه يتهيا أن يعلم هل استحالته إلى العلو أو إلى السفل ثمّ نتبيّن فنقول : استحالة الرطب إلى اليابس استحالة فوق ، واستحالة اليابس إلى الرطب استحالة أسفل ، واستحالة الحر إلى البرد استحالة وسط .

قال أفلاطون : ويتجاوز الكلام إلى المجانسة وإن كانت كثيفة .

قال أحمد : يقول إنى أتجاوز الكلام إلى مجانس المطلوب به الأجسام ، وخاصة الذهب والفضة ، ونحكم بكثافتهما .

---

(١) س : فالعظم (!)

قال أفلاطون : و إن كنت ممن قد خرج من حدّ البهيمية ، فإنك تستغنى بما كشفته فى الأعضاء عن الإخبار بغير ذلك .

قال أحمد : يقول إنى قد بينت فى الأعضاء أن ما يختار لهذا العمل لأى سبب يختار ، وما العلّة التى أوجبت اعتماد بعضها دون بعض ، ونحكم أنه من كان له أدنى رأىٍ وفطنة استدل بما مثله فى الأعضاء بغيرها من الأجسام واستغنى عن تجريد الكلام فيه .

قال أفلاطون : وهذان الجسدان[1] مما يشاكل المطلوب ، إلّا أنك تحتاج أن تتعنّى فى التحليل والالطافة .

قال أحمد : إذا كان المطلوب الذهب والفضة واستعمالها للتشاكل خليق لأنهما جاسيان ويحتاج فيهما إلى تدبيرٍ طويل بلطف .

قال أفلاطون : وأول الدرج من تدبيرهما [١٩] أن يصيرا زئبقاً .

قال أحمد : إن الزئبق حدث فيه نوع من التحليل بكون الذهب والفضة فى أول ما يدبر بهذا العمل تأم كهيئة أعنى سيلانه ، لأنى أقول إن الزئبق لطيف لأن طبعه الغريزى رطب ، وهو مما قد أكثرت القول فيه . فالذهب والفضة إذا دُبّرا فإنهما يكونان ظاهرى السيلان باطنى الغزارة واللطف .

قال أفلاطون : والذهب خاصة قد حوى الجزء القوىّ من المطلوب الشمسى .

قال أحمد : إن الآراء مجتمعة أن الذهب من جوهر الشمس ، وأن الفضة من جوهر القمر ، وقد تقدم كلامى فيما يجانس الشمس حين تكلمت فى الدماغ .

قال أفلاطون : والأجساد الباقية فما معنى استعمالها ، وأنت مقتدر على ما هو أشدّ تساوياً ؟ ! — إلى أن قال : فإن اضطررت إلى استعمالها فإنك محتاجٌ أولا إلى أن تردّها مشاكلة للجسدين .

قال أحمد : إن الأجساد الباقية كالحديد والنحاس والرصاص وغير ذلك أشدّ تفاوتاً

---

(١) ص : الجسدين .

من التركيب وأكثر عكراً من الذهب والفضة . واستعمال الذهب والفضة أنجع . — وقوله : فإن اضطررت إلى استعمالها فإنك محتاج أن تردها إلى مشاكلة الجسدين ، فإنه يعني أن هذه الأجساد تحتاج أن تدبّر أولاً حتى تصير في النظافة وتساوي التركيب كالذهب ، ثم تدبر أيضاً حتى تبلغ[1] بها المبلغ الذي ينبغي .

قال أفلاطون : الذي تحتاج من ذلك اليسير ، فلا تهتم .

قال أحمد : إن من سمع قول الفيلسوف الأولَ يخيل إليه أنه لا درك له في طلب هذه الصنعة إذ كان يحتاج في العمل الذهب وهو الذي يطلب . فأراد الفيلسوف أن يخبر أن الشيء اليسير إذا دُبّر يكون منه الكبير .

قال أفلاطون : واستعمل العقاقير والأحجار كما استعملت أعضاء الجوف .

قال أحمد : لعلك ذاكرٌ قولَ الفيلسوف حيث أمرك أن تجعل أعضاء الجوف لتحليل الأشياء وتنقيتها و إدخال ما تريد فيها . فيقول و يأمر أن تعتمد العقاقير والأحجار كالكحل والمرقشيتا والزرانيخ والزاجات وما أشبه ذلك أيضاً لتحليل الأشياء وتنقيتها وتفريق أجزائها . إلّا أنه يقول إنه لا يمكن العمل منها . فقد أخبرك أن الشيء إنما تغيُّره من أجل التركيب . و إذا كان ذلك كذلك ، فهو واجب كونه من كل الأشياء . إلّا أن الفيلسوف لشفقته وضع هذا الكتاب ليخبر أنها أسهل تدبيراً وأقرب مأخذاً .

قال أفلاطون : الزرانيخ مخلخلة جداً ، إلّا أنها تسرع في التفريق .

قال أحمد : إن كل مخلخل باليبس يحرق الشيء و يحلله ؛ وذلك أن هذا النوع من التفريق إنما هو تفرق الأجزاء ؛ والتحليل الثابت هو الترطيب . وقد أخرج الفيلسوف في الكتاب الرابع الفرق بين حل[2] الرطب وحل اليابس لما تكلم في إذابة الأجساد فيتحرّى قوله هناك ، فقد كشفتُ عن غامضه و بينت صوابه .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأشياء أيضاً للتوقي .

---

(١) س : تبالغ .
(٢) س : الحل .

قال أحمد : يقول : اجعل هذه الأشياء ، يعنى بها الأحجار والزاجات ، مما توقى بها الشىء المدبّر . المثال : إن الشىء المدبر لا يخلو من تعرضه للحارّ اليابس والبارد الرطب وغير ذلك من الأركان ، لأنك غير مستغنٍ عن ذلك فى أبواب التحليل والتفريق . فجعل هذه الأشياء مجاورة للشىء وقت [٩ ب] العمل ليشتغل الركن بمضادتها ، فلا يسرع فى فساد الشىء . فإذا انقضى التدبير عملت فيما ينقيها منه ، أعنى الأحجار والعقاقير عن الشىء المدبر .

قال أفلاطون : والبيض مجتمع — إلى أن قال : فهو حيوان بكليته .

قال أحمد : إن بعض تدبيرات الشىء كتدبير حضان الطير . فالبيض قد جمع قوى الحيوانية ، ويصير فى التدبير كالحيوان الكامل .

قال أفلاطون : وكما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التفاوت والتضاد .

قال أحمد : لما صار كالحيوان الكامل ، وجب أن يكون كذلك لأن الحيوان كما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التضاد والتفاوت .

قال أفلاطون : وهو فى أول العمل قوى ، وفى وسطه رخو .

قال أحمد : إن الامتحان والتجربة توقفك أن البيض صبور فى أول العمل ، وذلك أنه مجتمع القوة . فإذا أخذ فى التحليل والتفريق ، الذى سمّاه الفيلسوف وسط العمل ، فإنه هناك يظهر فيه ضعف ، لأن أجزاءه تسرع فى التفريق لما قد أخبرت أنه قد حوى أيضاً التفاوت .

قال أفلاطون : وقد أخبرت بما لا يخلو المكان من أخذه — إلى أن قال : فإن أردت فاستدل .

قال أحمد : إن ما أخبر به الفيلسوف من هذه الأعضاء والأجساد لا يخلو بلد من البلدان < من أن > يوجد فيه أحدها . فأراد الفيلسوف أن يقتصر على ما أخبر ولا يشغل نفسه بتسمية كل شىء مفرداً ، لاسيما وقد أخبر بجنسه . ويقول بعد ذلك : إن أردت استعمال ما لم ينصّ عليه فاستدل بما قد نصّ على طبعه وشكله .

قال أفلاطون : معرفة هذه الأشياء من أبواب — إلى أن قال : من العمل يُتبيَّن .

قال أحمد : غرضه أن يوقفنا على ما يعرف به العضو والجسد إذا نحن رأيناه . ويقول إنه من العمل يعرف لأنّا إذا دبرنا أبعض الأشـياء فوجدنا للأثر خلاف ما يجب تحقق أنه غير ذلك العضو الذى يراد .

قال أفلاطون : والأعضاء خاصة ، فاستدل بالاشمئزاز — إلى أن قال : فالأجساد أظهر .

قال أحمد : يقول : إذا رأيت عضواً من الأعضاء لا تحقق عضو(١) أى حيوان هو ، فإن عضو الإنسان تشمئز النفس منه ، وتميِّز بذلك بين عضو الإنسان وسائر الأعضاء . فأما الأجساد فتعرُّف ماهيتها سهل ، لأنه قد اشترك فى العلم بذلك العوامُّ .

قال أفلاطون : وقد أخرجت فيما بقى ما يقنع — إلى أن قال : وقد كنت مستغنياً عن الإطناب ، إلّا أن النفس تجيش ، فذو الفهم مكتفٍ بالإشارة والغبىّ لا ينفعه الإطناب .

قال أحمد : إن الفيلسوف قد أخرج فى كتبه الباقية أسباباً يستدلُّ بها على معرفة العقاقير والأعضاء . وقوله : إنى كنت مستغنياً عن الإطناب — يعنى به الإخبار عن كل عضوٍ وجسدٍ — يخبر أن النفس اضطرت إلى أن أخبر بما أخبر . ويقول إن ذا الفهم(٢) مكتفٍ بالإشارة ، والجاهل لا يزيده التنبيه إلّا عمًى ؛ ويخبر أن النفس هى التى اضطرته إلى الإكثار . وصدق فى ذلك وقال الحقَّ الذى لا يشوبه غيره . فلقد أرى من حرصى على البيان والهداية إلى ما يسّهل العمل ويقرّب مأخذه حتى كأنى زعيم الطالب والضامن له صحّة الشىء حتى لوددت أنى شاهد كل طالب بعدى ، فأعاونه على مراده . وليس شىء من لذات هذا العالم بأوقع عندى من مساعدة [١١٠] طالب أى نوعٍ كان من العلوم ومعاونته على ما يلتمسه .

---

(١) ص : أعضو .

(٢) ص : ذو الفهم مكتفى .

وقد حذفت من هذا الكتاب ومن الكتاب الأول أشياء رأيت إخراجها فى الثالث والرابع أجدى وأنفع للطالب . وهذا آخر ما أخرجه فى هذا الرابوع الثانى من أرابيع[1] أفلاطون .

تمّ الرابوع الثانى ، ويتلوه الجزء الثالث من أرابيع[1] أفلاطون ، وهو المترجم باسطومنياس . والحمد لله وحده .

(١) كذا ، بدلا من : روابيع .

الجزء الثالث من الرابوع لأفلاطون

وهو الكتاب المترجم بـ« اسطوميناس »

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الأول من الرابوع الثالث من أرابيع أفلاطون الحكيم

قال ثابت : قلت لأبى العباس : أيها الفيلسوف ! قد فرغت من الكتاب الثانى وانقطع كلامك فيه ، و إنى عازم على أمرٍ أخاف معه الانغماس فى الطبيعة .

قال أبو العباس : وما هو يا ثابت ؟

قال ثابت : مسألتك الكلامَ فيما يليه ، و إنِى خائفٌ أن أكون أكلّفك من ذلك ما يشق ، فأكون قد سعيت فى أمرٍ يؤذى العدل إذ كنت هو ، ومضادٌّ العقل ، كما قد أخبرت ، مُتَسَفِّلٌ فى الطبيعة .

قال أبو العباس : لقد وضعت منى يا ثابت ، أو مما تلتمسه ، من حيث أردت الرفعة . أما علمت أن كل شىء مقوٍّ لشكله : فإن كان مما يسأل عنه الحق فهو العدل . و بالواجب أن يشا كل ما خفت أذاه . و إن غير ذلك ، فبالحرىٰ أن يحيد عنه . وقد يعلم مخلّص النَّسَم أن الكلام فى ذلك وما يجانسه يفرّج عنّى ترحاتى وتنبسط له نفسى وأستروح إليه عند الضجر بما أقاسيه من مجاذبة الطبيعة .

قال ثابت : لست أخلو فى كل كلامك من نفيس من العلم تفيدنيه ، أو غامض تكشفه . وكل ما نَتَجه لى الطبعُ واكتسبته الفكرة ولم يكن اقتبسته منك[1] ، فإنه يظهر عواره عند الامتحان والكشف . فأنا الجدير ألّا أعتدّ بشىء إلا ما آخذه عن ألفاظك ، أو آتاه على

---

(١) منك : وردت مكررة فى المخطوط .

طول الأيام محاورتك . فتمم[1] أيها الفيلسوف ما بدأت به من إلزامك نفسك ما تكثر به شكر من يأتى بعدك .

قال أبو العباس : ارتفع يا ثابت وتشمر ودع ما كنت فيه إلى الآن ، فإن الكلام فى هذا الكتاب قد ارتفع عن الطبيعة وتجاوزها ، فلا يلحقه إلا من كان كذلك .

قال ثابت : ما أرجو أن أنال ذلك إلا بك و بمعونتك .

قال أبو العباس : إنى أريد أن ألبّسه قليلاً وأخلطه بما يشاكل وأقرّبه من الطبيعة ليسهل متناوله . فأما إن وافقت الفيلسوف فى مذهبه فيه فإنه قلّ من يفهّمه .

قال ثابت : ما أولاك بكل جميل ، إذ كانت شفقتك شفقة الأب الرحيم على الولد البَرّ !

قال أبو العباس : سأرتب هذه الكتب ترتيباً ينفع الطالب تفهمه ويروضه على الرقىّ فيه :

إن الكتاب الأول فى الطبيعة ، إذ كان التحرز هو من عمل الطبيعيين ؛

والكتاب الثانى فى سماء انفصال الطبيعة ، إذ كان اختيارَ ما يخلص ويدبر ؛

والكتاب الثالث فى سماء النفس ، إذ هو تدبير الطبيعة والحيل فى قلبها عن ماهيتها ؛

والكتاب الرابع هو سماء العقل [١٠ب] إذ هو تدبُّر الكل وردّ الطبيعة إلى البسيط والبسيط إلى الطبيعة والتدبير المحصل والمشذب ومحتاج فيه أن يرتفع عن النفسانية فضلاً عن الطبيعة وحتى يشاكل مدبره الأرباب العلويين المحقين و إن شئتُ أيضاً نَسَبْتُها إلى الأركان فجعلتُ الكتاب الأول لركن الماء إذ هو قعر الطبيعة ؛ والثانى لركن الأرض إذ هو مرتفع عن الماء فى الطبيعة ؛ الثالث : ركن الهواء ، إذ هو مرتفع عن الأرض وهو الذى به و بتداخُلِهِ تستحيل الأركان ؛ والرابع : لركن النار المستعلى على الأركان والمؤثر فيها . وأرتبها ترتيباً تالياً فأجعل الكتاب الأول للطبائع المركبة ، والثانى للطبائع[2] المنفصلة ، والثالث للطبائع المفردة ، والرابع للأثير البسيط . وأتمم الترتيبات أربعةً على عدد الأركان : فأنسب الكتاب الأول

---

(١) ص : فتم .
(٢) ص : الطبائع .

إلى العقل الحسى ، والثانى إلى الأثر الداعى إلى التميز العقلى ، والثالث إلى الفكرة الصحيحة الهادية للحقائق ، والرابع إلى ما ينتج هذه الآثار المقدمة وما يؤدى إليه . فإنما أحوجت ذلك وكررت ليقتدى الطالب بسياسة نفسه وتدبيرها ليتهجم بعدُ وقد تعلم نوعا[1] من التدبير ، لأن الأشياء بأشباهها تتم . فإذا كان الطالب بعد الشبيه ولم يرتقِ على المراقى التى حددت لم يسلك السلوك[2] المؤدى إلى المراد .

قال ثابت : إنك أيها الفيلسوف قد عظّمتَ شأنَ هذه الكتب وفَخَّمْتَ أمرها مع خساسة نتائجها عندك .

قال أحمد : أظنك تقدر أن ثمرة ذلك هو قلب تركيب الجواهر فقط .

قال ثابت : وهل السؤال والبحث إلاّ عن ذلك ؟ وهل الغرض الأقصى إلاّ هو ؟

قال أبو العباس : كلا ! إن أحسن ما يدرك من ذلك غير ذلك .

قال ثابت : فأنعِم بالإخبار عما سواه ، وصِلْه[3] بسائر أياديك وأفْضالك .

قال أبو العباس : كما هو البيان عن ذلك فكذلك هو عن غيره ، حتى أكاد أن أقول الكل .

قال ثابت : وهل مع البيان إدراك الفعل ؟

قال أبو العباس : من أحاط بمعرفته فإنه حينئذ المالك نفسه والمتولى على الشىء الذى هو مربوط به ، أعنى به الجسد ، حتى متى شاء أقام فيه ومتى ما شاء رحل عنه ، وإن شاء عاد إليه . إنى يا ثابت لو كان غرضى حباؤك بما تظن لكنت أوجدك ذلك حِسًّا وفعلاً فى أقرب مدة وأقل زمان يوجد فيه . وسأفعل ذلك وأبتدئ به حتى تعلم أنه لا يعتاص علىّ . ثم أخذ فى إتمام الكلام فى كشف كلام الفيلسوف .

قال ثابت : أنا بقولك واثقٌ ثقة تغنينى عن العيان .

قال أبو العباس : بل هو أوكد .

قال ثابت : رأيك الأعلى وأمرك المطاع .

قال أبو العباس : موعدك بعد الشهر .

---

(١) ص : نوع .
(٢) ص : إلا سلوك .
(٣) ص : واصله .

قال ثابت : إذاً تطول علىّ .

قال أبو العباس : أو بعد الأسبوع .

قال ثابت : هو كالأوّل فى بُعْد المدّة عندى .

قال أبو العباس : وهل هذا الأجل فى هذا النوع مما يُستبطأ ؟

قال ثابت : إذا متعتنى بما فيه شفاء النفس فكذلك ، إلا أنك لو لم تقطع الكلام فيه ، ثم كان يكون بعد العام لكان مما يستقرب ، فإن جمعت إلى الفرحتين جميعاً ، لَأَنْ يكون ذلك بكرم إحسانك !

قال أبو العباس : سأعجل لك الكلام بالبيان وأفى لك بالوعد .

قال ثابت : كل ما تأتيه فهو يقصر عنك مع علوه [١١١] على الأشياء ، لا أقول غيره .

قال أبو العباس : فى تطويل هذا الكتاب و إخراج الكلام الغَلِق فيه — للفيلسوف فيه أَرَبٌ آخر لم أخبر به .

قال ثابت : وما هو ؟

قال أبو العباس : لا يدرك ذلك إلا المستأهل ، لأن الذى يدرك ذلك من هذه الكتب فيتفهمه لها ، فإنه المستحق لعلمه ما هو أرفع منه . وسأقصر الخطب فى التجاوز إلى قول الفيلسوف فى هذا الكتاب :

قال أفلاطون : إذا تممت الكلام وتفهم ، فقد كسرت بعض مصائد الطبيعة و بدا لك[1] ما اعتد .

قال أحمد : إن أعظم مصائد الطبيعة وأشدّها اختطافاً الشَّرَه والقنية والحرص على الإكثار ، وفى إدراك ذلك ما يُزِيل[2] ما ذكرت بكليته ، لأن المتيقن أنه نال نهاية الغناء لا يعرّج على شىء ولا يعبأ به .

---

(١) س : بدلك .   (٢) س : يزول .

قال أفلاطون : وتنبهوا واعلموا أنكم تركبون خُطّة عظيمة إذ أنتم محتاجون[١] أن تقلبوا الماء ناراً والنار ماءً — إلى ما هو أدقّ .

قال أحمد : يقول لكم ، معاشر الطالبين ، غوامضَ العلوم وخفيات الأعمال : إن عليكم الصعب الذى لا يستغنى عن التدبير الدقيق والرأى الكامل . ثم يمثل فيقول : إنه قلب الماء ناراً والنار ماءً . وقوله : « إلى ما هو أدق » فإنه يعنى به رد الأركان إلى البسيط ، وذلك أرفع من التدبير الأول الذى هو قلب النار ماءً . و إنما قال : النار والماء ، لأنهما أبعد الأركان شكلاً . فأما العمل ففيه قلب تركيب كل الطبائع .

قال أفلاطون : والعمل الذى كان من غير المستحيل فوق القمر ، تحته من المستحيل يصعب .

قال أحمد : يعنى أن التدبير الذى هو القلب من العلّة الأولى الذى لا يقبل الاستحالة فى الموضع الذى هو كذلك . و إذا دام المستحيل فى نفسه فى موضع المستحيل الذى هو تحت الفلك ، مثل ذلك الفعل فبالواجب أن يتعب .

قال أفلاطون : وعند انتدابك فى العمل فاستعن فى التحليل بالقمر ، وفى التصعيد بالشمس — إلى أن قال : فإن أثرهما يظهر .

قال أحمد : الذى أنبأك به قول له فيه وفى سائر آرائه — مذهبٌ أنا مخرجٌ لك جُمَلَه ، أبدأ ببعض ما أتى به بعض تلامذة الشيخ أفلاطون : فمنهم غلوقن[٢] فيقول : إن من رأى الأوائل أن ما بين الاجتماع والاستقبال القوةُ للقمر ، و بين الاستقبال والاجتماع القوة للشمس . فكل أمرٍ من الأمور التى يستولى عليها أحدُ هذين الكوكبين يكون الأثر للكوكب فى أوان قوّته واستيلائه أكثر . فيقول الفيلسوف إن الاختيار لأوان التحليل : بعد الاجتماع ، والتعقيد : بعد الاستقبال . — وقد تكلم فى هذا النوع تلامذة الشيخ وأكثروا القول وخَطّأوا الفيلسوف فى رأيه هذا . وذلك أنهم رأوا أن القوة تنجذب إلى العلو بعد الاجتماع أكثر منه بعد الاستقبال ؛ واحتجوا فى ذلك بالمدّ والجزر وغير ذلك من

---

(١) ص : محتاجين .

(٢) = Glaucon .

القوى الطالبة للعلو ، ويكون الحل فى أوان استيلاء جذب القوة خطأ لأنه يكون إذن المعين على فوت القوة . وكل من رَأى رَأْيَ أرسطوطاليس[١] فيه أنه ذهب فى معنى قول الفيلسوف أن يستعمل الحلّ فى الشتاء ، وذلك لاستيلاء القمر على الزمان لارتفاعه خاصة فى هـذا الإقليم ثم مشاكلة الزمان له بالرطوبة والبرد ، فيكون الزمان [١١ ب] الرطب أعون على الحل ، ويكون العقد فى الصيف المستولى عليه الشمس بالارتفاع ومشاكلة طبع الزمان . وليس شىء من هـذه الأقاويل — وإن كانت لا تخلو من الصواب — بالمقنع ولا قَصْد فيـه عندى لمذهب الفيلسوف ، لأن غلوقن يدخل على الفيلسوف ما قد عابه عليه التلامذة . وقول أرسطوطاليس ليس يكذب قول الفيلسوف الذى[٢] يأتى بعـد ، لأن من رأى الفيلسوف أن العمل يتم فى سنة شمسية ، ويأمر بعقد الشىء وحلّه مراراً . فإذا كانوا قد خطأوا الحل إلا فى الشتاء والعقد إلا فى الصيف ، فـكيف يتم العمل فى سنة ؟! والواجب على معتقد هـذا الرأى أن ينتظر بالحل الشتاء ، وبالعقد الصيف . والذى عندى فى ذلك ما يشاكله من آراء الفيلسوف فى غير هذا النوع ، وهو ما ليس من شكل هذا الـكتاب . إلا أن الأشياء يتعلق بعضها ببعض : فمن قد بخس الجزء فقد بخس الـكمال . فرأى الفيلسوف فى هـذا القول إنما غرضه الاستعانة بالقوة الروحانية وتَأَلُّف من أرواح هذين الـكوكبين ما يكون المعين . ألا ترى أنه يقول إن الأثر يظهر وليس يكلف مع ذلك العامل أن يقصد فى التألف ما يقصده المتألف للالتماس أو الأعمال الجليلة ، بل لافتقاره على الذخر التى تشاكلها فى أوان استيلائها فى الأيام والساعات والابتهال إليها فى تيسير العمل وبيانه والتوفيق فيه ، فيكون أقل ما ينتج له هذا الفعل كفّ الغائلة إن منع المعاونة ، لأن المتخوف من القمر فى أوان الحل جذب القوة ويتخوف ذلك أيضاً من الشمس فى أوان العقد .

قال أفلاطون : وإذا استُعين بالعلوى كُفّ السفلى .

قال أحمد : إن هذا القول مصدق لما أتيت به قبل . والأرواح السفلية ، وإن لم تبلغ من قوتها أن تجذب القوى كما تجذب العلوية ، فإنها لا تخلو من الصور فى كل نوع من الفعل . فيقول الفيلسوف إن مَنْ عاونته العلوية لم تضره السفلية .

(١) ص : اسطوطاليس (بغير راء — تحريف) .

(٢) ص : التى .

قال أفلاطون : وحُلْ بين ما تتخوّف غائلته و بين العمل بالسيد المانع .

قال أحمد : إن فى وقت من أوقات التدبير يكون المنابذ للعمل جنساً(١) من الأرواح لا يكون المنابذ فى غيره من الوقت . فيأمرنا أفلاطون أن نتعرف الجنس من الروح المضاد ، وفى أى وقت يضاد فيستعين عليه بتألُّف ما يضاده ، ليكون هو الحائل بينه و بين العمل .

قال أفلاطون : والنارية تضاد وقت الإذابة ، والأرضية وقت العقد ، والمائية وقت الحل ، والهوائية فى التصعيد .

قال أحمد : إن الأرواح متعرّضة لهذا النوع من العمل و باغية بالفساد ، فتكون فى سلكها أنفذ وعليه أقدر .

قال أفلاطون : وكما ينبغى أن يحرر العمل ، كذلك ينبغى أن يحرر العامل والموضع فإنه مطلوب .

قال أحمد : كما كان هذا النوع من العمل غرضاً للفساد ومضادة الروحانيين ، كذلك حال العامل وموضع العمل فيجب أن يحترز أيضاً و يحرز ، أعنى به العامل وموضعه وعمله .

قال أفلاطون : فإذا أردت أن تعتبر فاعرف أهل لوديا(٢) .

قال أحمد : إن أهل لوديا الغالب عليهم طلب هذه الصناعة ، وهم مع [١١٢] ذلك كثيراً ما يلحقهم العاهات والآفات . وفى زماننا أيضاً قلّ من يتعاطى هـذه الصناعة إلاّ نُكِب فى ماله أو بدنه أو وقع عليه اعتراضٌ ومنعٌ عن العمل ، حتى قد نسبه أهل الزمان إلى أعمال المدابير . ولقد رأيت واحداً من الناس تعاطى ذلك فخولط وكان العلة عند أهله أن الأراييح فى التصعيد أفسدت دماغه ؛ ولعله أن لا يكون صاعد شيئاً قط ، إلاّ أن الذى لحقه كان من أجل ما قدمت القول مما حذره الفيلسوف . والواجب على طالب الحكمة المحامى على نفسه وعمله أن يكون متمسكا مستظهراً لئلاّ ينفذ عليه تدبير مضادّيه ومعاديه .

قال أفلاطون : و يقابل الكوكب المشرق بالغدوات مع الشمس عند الخروج إلى العالم . فإن كان موافقاً فهو من أعظم دلائل الإدراك .

---

(١) :جنس .

(٢) = Lydie .

قال أحمد : عند الخروج إلى العالم إنما يعنى به عند الميلاد . فإذا كان أحد الكواكب التى توافق هذا النوع من العمل مشرقاً فى ميلاد طالب هذا العمل ولا سيما إذا كان فى الحادى عشر ، أو وسط السماء ، أو يكون له اتصال بصاحب الطالع أو صاحب وسط السماء أو يكون له حظ فى شهر العمل ، فإنه من أحق ما يعتمده العامل فى نجاح طلبته . وأوفق الكواكب لهذا النوع زحل ، ثم المشترى ، ثم عطارد ، والشمس بالنهار موافق والقمر بالليل . وأما الزهرة والمريخ فإنهما يضادان العمل ، ولا يخلو العامل من أن يحتاج إلى الاستعانة بهما[١] فى عمل يعرض له لا يوافقه فيه معاونة غيرها . وقد قلت مراراً إن جميع الأرواح الفلكية والسفلية تضادُّ هذا النوع ، لأن تولّد ذلك ، أعنى به الجواهر ، إنما يكون بخارات تجتمع وتتصاعد بحركة الأشخاص العلوية وقوى روحانيتها . فعند الأرواح أنها هى المولّدة لذلك ، وأن الذى يروم ذلك إنما يعارضها فى أفعالها ويشاركها فيه . وما أخبرت به من الكواكب التى توافق العمل فإنها أيضاً تضاد لما قد أخبرت . وإنما قلت « توافق » بالقول المرسل إذ هى أقلُّ مضادّة من غيرها لِمَا أنا مخبرٌ به . وإنما المشترى ، فلأنه سعد ، قلما يضاد ويعاند ، وعطارد من جنسه العلم والفطنة والتفتيش .

قال أفلاطون : إن يكن ذلك كذلك فكان ممسكاً ، كان أيضاً .

قال أحمد : يقول إذا كان أحد هذه الكواكب الموافقة ليس له حظ[٢] فيما قدمنا وكان هيلاجا ومخالطاً للهيلاج ، كان معاوناً أيضاً . وقوله : « ممسك » أراد به أن الهيلاج ممسك الحياة .

قال أفلاطون : وتفقَّدْ الأوقات التى حَدَّها هرمس فى كتاب « الأشنوطاس » من اختيار الأوقات على منازل القمر فانتَهِ إلى ما حَدَّ .

قال أحمد : إن هذا الكتاب قد حكاه أرطوطاليس[٣] عن هرمس . وقد وقع عندى . وجملة ذلك أنه أخرج فيه المنازل الثمانية والعشرين للقمر وأمر بالتقدم فى بعض الأمور إذا

(١) ص : عنهما .
(٢) ص : لها حطا (بغير نقط) .
(٣) كذا بغير سين بين الراء والطاء

نزل القمر أحدَ المنازل ونهى عن بعض . فمَنْ عَـدِم من طُلّاب هذا العلم هذا الـكتاب فليكن ابتداؤه في العمل والقمر فى الثريّا أو النعائم أو بطن الحوت . وليتحرز من الزبانا والدبران . [١٢ ب] ومن أفضل الأمور إفساد الـكوكب المنصرف عنه القمر وصاحب الطالع فى وقت العمل وإصلاح من يتصل[١] به .

قال أفلاطون : وإذا أردت القصد لحلّ الرباط ، ولا يكون ذلك دون أن يلين .

قال أحمد : يعلمنا الفيلسوف أن الواجب علينا فى بدء ما نقصد إلى العمل أن نفك تباط الأشياء بعضها ببعض . وحكم أنه لا يكون ذلك دون تحلل[٢] الأشياء وتليّنها بأن يستولى عليها الجزء المائى فيكون أقدر على تفريقها ، لأن التفريق من جنس الهوائية ، يكون للأجسام اليابسة الأرضيّة التى على مثلها يقدر العامل ، لا يكاد الهواء أن ينفذ فيه . فإذا استولى عليه الجزء المائى داخله الهواء ، إذ هو مخالط له ، أعنى الماء ، فيسهل من التفريق ما عَسُر قبل .

قال أفلاطون : والـكيان أيضاً يفعل ذلك ، وبه يتمّ له .

قال أحمد : إن الـكيان اسمٌ لشىء من الأشياء ، خصه أسماء كثيرة ، وهو الشىء الذى تسميه الروم طولطسا[٣] أى المدبّر ، وتسميه الأطباء الطبيعة المفردة المدبّرة لسائر الطباع ، وهو الشىء الذى بقوّته يحدث الـكون والفساد وبه يكون النشوء . فيقول الفيلسوف إن تدبيره فى تغيير الأشياء كما مثّله لنا ، لأنه يحيل فى العالم الأشياء من الرطوبة إلى ما يخالفها فى الهيئة والتركيب .

قال أفلاطون : والتفريق بالمتضادين فى الطلب .

قال أحمد : إن هـذه نقطة أخرجها الفيلسوف على آراء أصحاب الرواق ، وهم يرون التفريق فى طلب هذا النوع من العمل بالتحليل والتـكليس جميعاً فى شىء واحد ووقت

---

(١) ص : متصلا .

(٢) ص : محلل .

(٣) كذا فى المخطوط . وأقرب اليونانى إليه : طوطينا τὸ τὶ ἦν εἶναι أى الماهية ؟ أو : طوفصقا τα Φυσιxη = الـكيان .

واحد . فالتحليل بالماء ، والتكليس بالنار الذى هو ضد الماء . فأمّا ما يعتقده تلامذته ، أعنى أفلاطون ، فيحاون من الشىء شيئاً بالرطوبة بقدر ما أمكن ، ثم يحاون منه بالتكليس ما أبقاه فيه الرطوبة . ولعمرى إن مذهب الفيلسوف الموافق لأصحاب الرواق أخفُّ على العامل وأسهل وأوفق للصواب ، لأن الشىء المنتزع بالمضادّين يكون أقرب إلى الاعتدال ، إذ كان ما ينتزع بالشىء الواحد بالواجب أن يغلب عليه ذلك الشىء وهو متنافر لغلبة ذلك الشىء عليه .

قال أفلاطون : وليكن العامل مداخلاً للعمل فى كل حالاته .

قال أحمد : إن هذا النوع من الأمر لا يقدر على امتثاله إلاّ الرجل الكامل البالغ من العلم . و إذا كان بالمحلّ الذى يصلح لما أمر به الحكيم فإنه يستغنى عن الأكثر مما دلّ عليه الفيلسوف وأرشد إليه ، لأنه يكون إذاً المتمكن من الشىء بوقوفه على ماهيته وتغييره فى أحواله ، لأن الفيلسوف يقول إنه يجب على العامل أن يكون مع العمل يمسّه ما مسّه و يصل إليه ما يصل إليه . فإذا كان كذلك فبالجدير أن لا يغيب عنه ما يحتاج إلى معرفته .

قال أفلاطون : ولكأنّى صاعد معه ومفارق .

قال أحمد : يقول : كأنى مع الجزء الذى يصعد من العمل ، والجزء الذى يبقى فيه ، والجزء الذى يفارقه . فاعلم ماهية الكل و كميته و كيفيته .

قال أفلاطون : وهل يعتاص ذلك ، إذا كان الذى يجب أن يجاوز ذلك الشىء البسيط المحتمل ذلك ؟

قال أحمد : يقول إنه لا يعسر أن يقيم العامل نفسه كأنّه مع العمل ، إذ كان ما يحتاج أن [١١٣] يقيمه فيه علمه البسيط الذى يجب منه مداخلة الأشياء .

قال أفلاطون : فإذا كان النازلون(١) على مصبّ ماء الفرات قد جاوزوا الأجسام الكثيفة إلى النوع البسيط بالاستعانة بحركة الأشخاص العلوية فأدركوا ماهية حركاتها التى هى أسرع الحركات ، فبالواجب عليكم أن لا تعجزوا عن المطبوع المركب .

---

(١) س : النازلين .

قال أحمد : النازلون على مصب الفرات هم الكلدانيون العلماء بحساب النجوم والقضاء بها ؛ وهم أول من تكلم فى إخراج الضمير . فيريد الفيلسوف أنه إذا كان < من > غير المعتاص أن يتجاوز علمُ الإنسان الجسمَ الكثيف العكر اللحمانى الذى هو ثفل الطبائع فيصل إلى النفس البسيط فيقف على حركاتها ومرادها التى هى أسرع الحركات وألطفها ، إذا يُستعان بعلم القضاء بحركة الأشخاص العلوية — كذلك يجب على المنتحل لهذا العمل أن يستدل باستدلال الطبيعة ، أعنى بها ما يجب أن يحدث فى شىء من الأشياء إذا عولج بنوعٍ من التدبير ، فيكون وقوفه عليه فى أوان وقوع الشىء كوقوفه عليه وقد فرغ من التدبير .

قال أفلاطون : وبالنفسانى ما يعلم الطبيعى ، كما أن بالعقل[1] ما يعرف النفسانى . فأما العقل فمنعتنا الطبيعة عن الجولان فيه فضلاً عن الإحاطة .

قال أحمد : إن هذا القول قد جمع فيه الفيلسوف علّة البدء والانقضاء وماهية ذلك والشىء الذى من أجله كانت الأشياء مما لا يستحق هذا الكتابُ وصفه فيه لأنه يرتفع عنه . إلّا أنى مضطر أن أكشف منه ما أتمّ به بيان لفظ الفيلسوف . ولولا أن يُظَنَّ بى أنى جهلته ، لكنت أحيد عنه وأتجاوزه إلى غيره ؛ إلا أنى آتى بالاختصار دون التمام :

[2] اعلم أن من آراء الأوائل المخصوصين بالعلم والفضائل أن الشىء الذى من أجله كانت الأشياء إلٰه لا يُرىٰ ولا يتحرك ، وأن بإرادته كان العقل المميز ، وبإرادة العقل كانت النفس البسيطة ، ومن أجل النفس كانت الطبائع المفردة التى تولدت منها المركبة ؛ ويرون[3] أنه لا يُعْرَف الشىء إلا بما فوقه : فالنفس فوق الطبيعة وبها تعرف الطبيعة ، والعقل فوق النفس وبه تعرف النفس ، ويعرف العقلَ وما فوقه ويحيط به ذلك الإلٰهُ الفرد الذى قد بان استحالةُ الوقوف على ماهيته ، إذ كان قد تقدم القول أنه لا يُعْرَف الشىء إلا

(١) ص : العقل — و « ما » : زائدة .
(٢) هنا عرض المذهب الأفلوطينى .
(٣) ص : يروا .

بما فوقه . فإذا كان أرفع ما فينا العقل ، وهو تعالى فوقه ، فبالواجب أن لا نقف على ماهيته إلاّ باعتقاد وجود معرفة استدلال بما كان من أجله جل ثناؤه ، لا بالإحاطة بمعرفة ماهيته . — وقد قال الفيلسوف فى كتاب « ديالغون » : «إنى جُلْت السماوات الثلاثة : سماء الطبيعة المركبة ، وسماء المفردة ، وسماء النفس — ليس هناك مسلك ، وجذبتنى الطبيعة فانجذبت » . فهذا القول النفيس لم يضعه الفيلسوف استدلالاً على هذا العلم ، بل لمراده أن لا يخلى كلامه من محضر للحق مخلص للقسم ، وإرادته فى هذا النوع من العمل أن يعرف التدبير الأدون بالتدبير الأعلى .

قال أفلاطون : والنفس أعون للطبيعة من العقل ، كما أن [١٣ ب] العقل أعون للنفس إلى أن قال : وذلك البُعد الواقع .

قال أحمد : إذا كانت الطبيعة من أجل النفس ، كما أن النفس من أجل العقل ، فالنفس بالطبيعة أولى لقرب مشاكلتها . فالواجب أن تعرف الطبيعة بالنفس ، كما يجب أن تعرف النفس بالعقل ، لاسيما إذا فعلنا ذلك فإنما نبلغ ونرتفع إلى العلم بالمراقى ، الذى هو تدبير الفلاسفة ومذاهبهم .

وقد أخذ الفيلسوف من هذا الموضع فى القول الرفيع عن حدّ الطبيعة ، فإن وافقته على مذهبه فإنه لا ينتفع بقراءته إلا القليل من الناس . فالأصوب أن أقصد لما بقى من قوله فى هذه الكتب . وإن احتجت أن أغير ألفاظه فآتى فيه بالمعانى فقط ، فلست أريد بذلك إلاّ الشرح والبيان . وقد قلت مراراً إنه ليس مرادى فيما ألزمتُه نفسى وأشغلتُ به فكرى وأسهرت فيه ليلى وأتعبتُ نهارى . وقد عاب[1] اسطالينوس — الرجُل الفاضلُ — على الفلاسفة فى استعمال الكلام الجزل ، وقال بعد : إنه لو ذهب لنا الزمان — الذى يذهب فى الوقوف على الكلام — فى تفهم الكلام والوقوف على معانيه — لكان أولى . وصدق ونَصَح للمتعلمين والطالبين . وإن الفيلسوف قد أخرج كلامه الجزل مرسلاً ، فإن لم أرتبه مراتب أقدّمُ منه البعض على البعض ، فإن ببعض ما أخرجه فى الكتاب الرابع فى هذا

(١) ص : أعاب .

الـكتاب ، وأؤخر إخراجَ ما أخرجه فى هذا الـكتاب وأخرجه فى الـكتاب الرابع ؛ و يكون مرادى فى ذلك وفى ترك استعمال الـكلام الجزل الغَلِق أن أقرّبه من الأفهام ، ليشترك فى العلم بذلك العامّةُ فضلاً عمّن قد يفهم بعض آراء الأوائل ومذاهبهم .

وأبدأ بقول الفيلسوف فى التركيب ، فإنه من لم يقف على العلّة لم يقف على المعلول ، ومن لم يعرف السبب الذى حدث فى الشىء لم يقدر على إزالته :

قال أفلاطون : إذا كان المضاد مباعد مضادّه ، فبالخليق ألّا يجتمع إلا بواسطة .

قال أحمد : إن الـكلام مما يحتاج أن يتفهم و يصرف الرأى إلى الوقوف عليه ليدرك علمه . وقد تـكلم الأوائل فيه ، وطال خطبهم فقالوا : إذا كانت الأضداد من شأنها التباعد فالطبائع لم تزل مركبة على ما ترى ، إذ من المحال أن تـكون مفردة متضادة فتجتمع . وهؤلاء شيعة برقلس ومن يقول بقـدم العالم والتركيب . وأما أفلاطون والفوثاغوريون فيقولون[(١)] إن أوائل الطبائع طبائع مفردة وهى أربعة : الحرّ والبرد والرطوبة واليبوسة ، وأن الحرّ مضاد للبرد ، واليبس مضاد للرطوبة . فاجتماع الحرّ والبرد بالواسطتين اللتين هما اليبس والرطوبة ؛ واجتماع الرطوبة واليبس بالواسطتين اللتين هما الحر والبرد ، لأن ما لا يضاد مجتمع من ذاته ، إلّا أن بدء الاجتماع اجتماع الحرّ مع اليبس فتولّد منه ركن النار ؛ وليس الحرّ مضادًّا[(٢)] لليبس ، فليس بالمستحيل أن يجتمعا من ذاتهما ، ثم اجتمع الحر والرطوبة أيضاً ، وليس كل واحدٍ منهما مضادًّا[(٢)] لصاحبه فتولد منه ركن الهواء . ثم اجتمع البرد واليبس وليس هما متضادين فتولد منه ركن الأرض . ثم اجتمعَ البرد والرطوبة فتولد منهما ركن المـاء . — فأما اجتماع الأركان و إن كان [١٤ ا] أحدهما يضاد الآخر فإنهما يتضادّان من إحدى[(٣)] الحاشيتين و يتسالمان من الأخرى ، فليس يستحيل أن يجتمعا من جهة التسالم ، لأن المـاء والنار يتضادان من طرفين والطرفان[(٤)] المتضادان مضادة للحرّ والبرد ،

(١) ص : فيقولوا .
(٢) ص : مضاد .
(٣) ص : احد .
(٤) ص : والطرفين المتضادين .

واليبوسة للرطب ؛ فالطرفان المتسالمـان مسالمة الحرّ للرطوبة ومسالمة البرودة لليبس ؛ وكذلك سائر الأركان سبيلها هذا السبيل . فلينظر الطالبُ بعين حكمته : فينظر فى الابتداء وعلّته ، وكيف تركب واجتمع ليسهل عليه الـكثير من عمل التحليل والتفريق .

قال أفلاطون : وأصلح الوعاء والرباط ليكون مقتدراً على حفظ ما يحل .

قال أحمد : يقول الفيلسوفُ إنك محتاجٌ إلى الوعاء الذى تحبس فيه ما تحل من العمل وتربطه به لئلاّ يفوتك ويفارقك ، لأن الشىء الذى قد صار فى نهاية اللطافة طالبٌ للعلو مفارقٌ للسفل ، وهو عَسِر الضبط جدًّا . فلهذا أمرك الفيلسوف أن تتقدم فيما تـكفتّ غائلته عن نفسك . وقد وضع الفَيلسوف فى ذلك أعمالاً واحتال فيه بحِيَلٍ : كان من حيله وأعماله أنه كان يرد فى الشىء بعد ما يخرجه عنه البعض ليكون ممسكاً له . فإذا أراد استعماله فرّقه عنه وأخرجه منه ، لأن الذى قد حدث عليه الافتراق وتعوده مسارِعٌ فى المرّة الثانية إلى ما يراد منه .

قال أفلاطون : وإن جعلت الرباط مساعداً كان بالجدير أن لا يداخل العمل ويركب معه — إلى أن قال : تحفّظه لتأمن شأن السفل .

< قال أحمد > : يجب أن تخالف ما يراد فى العمل ضبطه لئلاّ يجتمع معه ويداخله فيضعف عندما يحتاج إليه إخراجه عنه . فإن المراد أن يحفظه لئلاّ يفارق . وأما قوله : « تأمن شأن السفل » فإن الآراء مجتمعة أن السفل فقير إلى العلو طالبٌ لمخالطته والتشبث به . وتكلموا فى السماد وما تولد من القوى التى تظهر بعده فى النبات ما أدى إلى البيان أن أكثر نفع السماد لمـا قد خُصّ به من تفاوت التركيب ، وإنه من إعجاز الطبيعة . فليس كل ما تولد من أجل ما يذهب إليه ، بل لمـا تقدم من القول فى أن من شأن البالغ فى التفاوت التشبث باللطيف لفقره إليه . فإذا تشبّث به ضبطه وطلب اللطيف مفارقته إذ ينافره ؛ فيظهر بعد ذلك مفارقاً له فى الثبات . هذا سوى ما يفارقه فى الظل وغير ذلك مما لا يحسّ .

قال أفلاطون : والسّيّال أوثق ما تربط به .

قال أحمد : إنه قد تقدم القول فى أن المـاء عكر الطبيعة . فإذا كان كذلك ، فإنه أولى الأركان بالتشبث والضبط .

قال أفلاطون : والآنية أيضاً مما يسهل فيها الضَّبْط إذا استعملها النِّحْرير .

قال أحمد : إن هذه الآنية وَعَد الفيلسوف إخراجَ عملها فى الرابوع الأول ، وهى الآنية التى لا يحلها المـاء ولا تذيبها النار . فيقول : إذا ضبط الحاذق العملَ فى هذه الآنيَة من غير دخيل يدخله عليه — تهيّأ له .

قال أفلاطون : والآنية كعمل الإله لوعاء الجنس اللاهوتى الذى أخذ طينةً فعجنها وخلطها بالمـاء والنار ، فصار المـاء لا يحلها والنار لا تذيبها ، وصار أولى الأشياء لضبط وعاء الجزء اللاهوتى الطالب [١٤ ب] لحلّه .

قال أحمد : إن من رأى الشيخ أفلاطون أن الأنفس لمـا سلـكت من أجرام السموٰات فوقعت فى الطبائع السفلية كان المتشبث[1] بها من الطبائع ركن الرطوبة وهو الضابط للنفس والمانع له عن أفعاله كمنع السحاب والضباب نور الشمس وضياءه ، وأن الإله الأول — جل ثناؤه — فرق[2] بين أجزاء الرطوبة المتشبثة بالأنفس فـكانت أجزاء سيالة رخوة ، فجعل لها الإله حينئذ بحكمته أوعية صلبة من جرمٍ مخالطٍ للنار والمـاء ، لا النار تذيبه ولا المـاء يحلّه ، وهو جوهر العظام الذى منه القحف وعاء الدماغ . فلما أن جعل الله تعالى هذا الوعاء أراد[3] منه أن يحلّه من رباطه فى أزمنة طويلة لئلا يلحق النفس فى مفارقته ما ليس هو محتمل له ، فيكون الداعى إلى انغماسه فى الطبيعة . فلما وجب أن يبقى الزمانَ الطويل ، فتح إليه الأبواب التى هى الحواس ، ثم أوصل بذلك الجسد ، ليكون الخادمَ له والمعين على ما يقاسيه من مجاذبة الطبيعة ومنابذتها . ثم جعل فى هذا الجسد أعضاء التناسل والأعضاء القابلة للأغذية وغير ذلك مما قد أخبرت العلة فيه فى سائر كتبنا . وسنأتى فى هذه الـكتب ببعض ما يستدل به الأصيل الرأى . فقد وجب بوجوب هـذا القول أن جميع

(١) س : التشبث .

(٢) س : فوق . (٣) س : ارادة .

أعضاء الإنسان خلق للنفس ومن أجله ، وأن كل ذلك مطيعٌ للنفس والنفس المستولية عليها .

قال أفلاطون : فانظروا إلى تدبير الإله ودقته وكيف تحل الأنفس مع قدرته ؛ فاقتدوا به وإن كنتم منقوصين ضعفاء !

قال أحمد : تدبر قولَ الفيلسوف هذا ، وانظر إلى اجتهاده فيما يكشف لك وما يطلب لك من المثال الذى يحفد(١) فى علته والتقدير الذى تقتدى به ! ألا ترى أن الإله — عز وجل — مع إرادته لحل النفوس وقدرته على ذلك لا يعجل ولا يحمل على الشىء ما ليس فى وُسْعه واحتماله ؟ فالواجب على الرجل المحبّ للعلم والإدراك أن يقتدى فى الرفق والتأنى بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء ، لاسيما وهو منقوص ضعيف كما وصفه الفيلسوف ؛ وفى امتثاله أمر الشيخ ما يجمع له الفضيلتين : الاقتداء بالله جل ثناؤه ، ونيل المراد .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأعضاء أيضاً دليلاً ، فإنما جعلت للتصفية والحلّ ، لا لغير ذلك — إلى أن قال : وإن جعلت أيضاً للنفس فكذلك .

قال أحمد : يقول الفيلسوف ويأمر أن نجعل الآلات التى نصفى بها العمل كالأعضاء التى فى الإنسان . ويقول إنما جعلت الأعضاء فى الإنسان ليفرّق بها بين اللطيف والكثيف .

قال أفلاطون : وبالأعضاء ما قبل الشىء المتغاير وصار من الشىء مثله .

قال أحمد : إنه بيّنٌ عند ذوى الألباب أن تولد المنىّ من استحالة الأغذية بِنَضج الأعضاء لها وعملها فيها . فقد بان أنّ لعملِ(٢) الأعضاء يستحيل من الشىء ما يخالفه فى الهيئة والتركيب فيكون منه مثله أيضاً ، إذ من الحشائش والنبات والأغذية المعروفة فيها الحركة وما يوجد فى الإنسانِ والحيوان يتولد الإنسان والحيوان ، وبالأعضاء ما يكون من الإنسانِ الإنسانَ ، ومن الحيوانِ الحيوانَ .

قال أفلاطون : وكيف لا يكون كذلك ، وقد جمع بين الماء والنار ؟ !

---

(١) حفد فى العمل : أسرع .
(٢) ص : العمل .

قال أحمد : وهو(١) بما أن [١١٥ ا] النار التي يصف الفيلسوف هي نار المرارة ، فإنها ركن النار في بدن الإنسان ؛ والماء البلغم ، وقد اجتمعا على نضج الغذاء وجذب قوته حتى استحال منه ما استحال ، فيقول الفيلسوف : إنه مما يحتاج في العمل لأن من جمع بين الماء والنار واستفعلهما وفعل بهما ، فقد أدرك الجزء العظيم من أجزاء هذا العمل .

قال أفلاطون : وكما أن الثفل من الحيوان يستعان به في ضبط القوى وجذبها(٢) فواجب استعماله في مثل ذلك — إلى أن قال : فهو يظهر كما تراه يظهر .

قال أحمد : إنه قد تقدم القول في ذلك وتبيّن للعامة ، فضلاً عن العلماء ، ما قاله الفيلسوف في السماد ، لأن السماد يجذب القوى التي(٣) تظهر بعد في النبات . فالثفل من العمل كالسماد من الإنسان . والفيلسوف يأمر أن يفعل به كما نفعل بالسماد ليلحقنا من الرفق في ذلك ما يلحق مستعمل السماد .

قال أفلاطون : وجعل الإله عز وجل فينا جزء الشهوة للطعام ليكون مشغلاً للروح الطبيعي عن أذى النفس العقلي . كذلك يجب على العامل أن يلبس العمل في أوان استعماله ما يكون غرضاً للاحتمال عنه .

قال أحمد : إن النفس الطبيعية إنما ربط بها الشهوة للأغذية والحاجة إليه ليكون مشغلاً لها عن منابذة النفس العقلية . فإذا منعت الغذاء ، أعني الطبيعة ، كان داعياً إلى مضادتها ومنابذتها الروح الحيوانية تضادًّا ومنابذة تؤدى إلى الخبال . وكذلك إذا كان العمل في أوان التكليس لم يكن لابساً جزءاً قوياً مقاوماً ، فإنه يخاف على العمل الفساد والدمار .

قال أفلاطون : والإناء المدوّر إنما جعل مدوّراً اقتداء بالسفل والعلو — إلى أن قال : فهو أشبه الأشياء بما يراد توليده فيه ، وبالشكل ما يتشكل الشيء .

قال أحمد : إن الآنية التي تحتاج في هذا العمل يجب أن تكون مدوّرة(٤) الهيئة ليكون

---

(١) ص : وهو مما أن .

(٢) ص : جزبه

(٣) ص : الذي .

(٤) ل ، ص : مدور .

الفاعل ذلك مقتدياً بالفلك وقحف الدماغ : وإذا كان الشيء المحتاج إليه الشيء البسيط المتشابه الأجزاء فبالخليق أن يكون تولّده في الجسم المشاكل المتشابه البعض بالبعض . وقبل ذلك ما أحوج[١] الصنعة للآلة ! وهي الآلة التي لا تحرقها النار ولا يَحلّها الماء لأنه المحتاج إليه في بدء العمل إذ كان الحامل للعمل وغيره مستغنى عنه فيه . فليعمد العامل إلى الطين الذي قد عُوِّد الصبر على النار كالطين الهندي والمغربي أو المشرقي الذي هو الطين الصعيدي الذي تتخذ منه بواتق الصاغة . فيجعل[٢] هذا الطين في إنائه ويغمر بالماء ويصّاعد الماء عنه بالقرع ويكلّس في نار الزبل تكليساً قليلاً لا يصل النار إلى أن يقيم الطين كالفخار ، بل يشويه بشويةٍ ضعيفة — يفعل ذلك سبع مرارٍ ليأنس من القوة الماسّة والنارية ويكون الماسك له هذه القوة في رفق ليكون في المرة السابعة كأنك لم تعالجه . ثم تطبخه طبخاً جيداً وتأخذ لكل مئة جزء من الطين ثلاثة أجزاء من الطلق الأجاجي وجزءاً من الحصى الأبيض الدِّجْلي ، يعني النهري ، وربع جزء من المسحقونيا وهو إقليميا الزجاج فتجمعه وتطرح عليه مثل ربع عشرة من عظام قحف الرأس ، أعني به رأس الذكر من [١٥ ب] الإنسان ، ومثل العظام نوشادر . ثم تعجن كل ذلك بالبول ، واتركه[٣] على حالته تسعة أيام لا تزال تطبخه وتغمره بالماء العذب وتغليه فيه حتى تَنْفِي أكثر الملوحة عنه . فإذا فعلت به ذلك فألْقِ على كل مئة جزء منه جزءاً من الخطمي الأبيض ، واتخذ منه الأواني التي أنا مرسم عملها لك ثم أدخلها النار حتى تنضج وتصير فخاراً مقاوماً للنار . فما كان من هذه الأواني للتكليس فإنه يجزئ في العمل . وما كان يجب أن يحل فيه الشيء ويصاعد بالرطوبة فليُطْلَ عليه طلاء الغضار ، ويكون الطلاء الصيني المعمول من السنبادي والرصاص القلعي ويستعمل الآنيتين ، أعني أواني التكليس والتحليل قبل العمل أياماً في غير العمل ليفارقه ما يفارقه ويمرن على العمل .

وإنما إخراجي هذه الصفة بالرذل من القول لأن من شأني في مثله استعمال الألفاظ

(١) فوقها : ما أخرج . ص : للصنعة الآلة .

(٢) ص : فجعل .

(٣) ص : وتركه .

السهلة العامية التى يشترك فى العلم بها أفناء الناس ، لأنه إذا كان المقصود فى وصف عمل الشىء إدراك حقيقته ، فبالواجب أن يقصدَ لما لا يعمى على المتعلم والصانع . فلولا أنّى خالفت الفيلسوف فى رأيه وأخرجت هذه الصفات على ما ترى وحِدْتُ عن الكلام الجزل الفخم ، لكان يقلُّ مَنْ ينتفع به . وسأتمّ كلامى بأسخف ما يتهيأ من الألفاظ ، فليس مرادى ذلك أظنه بقى إلاّ كشف الغامض وما يسّهل على الطالب عمله وعلمه . ولولا أن من الأشياء ما لا يجوز فيها الاختصار دون التمام ولا الإيماء دون التصريح — لكان كلامى يقصر . إلا أنه العلم التام المحتاج منتحله إلى الوقوف على أكثر العلل الأبدية حتى أكاد أن أقول الكل . وكيف لا يكون كذلك ، وهو العمل الأبدى الذى كان من أَجله ما ترى ! وليس يستغنى العامل ، مع كثرة كلامى ، عن استعمال قياس البعض على البعض ليكون بفعله ذلك مستمكناً من العلم يعرف صدقه عن كذبه ويقف على ما يجب أن يهمله فيه وما لا يجوز تركه بتةً ؛ فإنه إذا فعل ذلك وانفتق له الرأى سهل عليه مطلبه ومراده . وليعلم أَن هذه الأشياء كالمراقى ، وأَن الطالب كالسالك البيداء : الواجب عليه أن يهتدى فيها بالمقاييس التى يعرف بها نهج الطريق . فإذا عدم المحجّة وما يقيس به فالصواب له التثبت ، لأنه لا يأمن أن يكون سيره ذلك مما يبعده عن مقصده . كذلك العامل يجب عليه أن لا يركب شيئاً إلاّ وقد عرفه وعرف صوابه ليكون هو الذى يغلب العمل لا العمل يغلبه . وأَنا مخرج للفيلسوف لفظاً يوجب وصفه فى هذا الموضع :

قال أفلاطون : ومن وقف على الاختلاف والتفاوت الذى يعرض للصّبّاغين فحقيق أن لا يستعظم ما يحدث عليه .

قال أحمد : إن مَنْ شاهد من أهل هذه الصناعة عمل الصباغين ، لا يستعظم الخلل يقع عليه فى عمله . فكثيراً ما يعالج الماهر فى صناعته صبغاً من الأصباغ مراراً فيحدث عليه فى بعض الأوقات التى يعالجه فيها ما يغيره عن مراده وهو لا يعرف السبب فى ذلك مع كثرة معالجته للعمل وطول أيام [١١٦ ا] مجاورته له . وقد يعمل الرجل الحِبْر دهره < و > قلما يتفق أن يخرج على لونٍ واحدٍ وعملٍ واحد ، لأنه ربما خرج قتماً ، وربما كان الغالب عليه اللون الشعاعى ، وربما كان برّاقاً لا صقال فيه ، وربما كان صقيلاً قتماً — هذا ولا تُعرف

علّته . فأما ما تعرف عِلّته فالتحرز منه سهلٌ . فإذا كان العمل القليل يحدث فيه من التفاوت مع طول الاستعمال ما يحدث ، فكيف يظن بالعمل اللطيف المتجاوز لعمل الإنس ! وإنما التفاوت الواقع فى الأصباغ والحِبْر من أجل الأمور المشتركة فيها : منها الزمان والهواء والوقت والمستولى ، من الفلك والطالع ، ومن الروحانيين ما يُقصّر عن كفّ غائلته مستعمِلُ هذه الأصباغ .

قال أفلاطون : والكيان مع خفته واتصاله بالعلو ومداخلته للعمل فإنه لا يسلم عمله من الخبال والفساد .

وقال أحمد : إن الكيان هو الشيء الذى أنبأتك به وأعلمتك أنه الروح المغذى المدبّر للإنسان ، ومنه تكون استحالة الأغذية وتوليد الحيوان وبه قِوام الإنسان ، وهو الجوهر المخالط لكل ذلك — فترى ما يحدث فى أفعاله من الفساد والبطلان . فإذا كان ذلك كذلك مع استمكانه ونفاذ قوّته ، فكيف يكون الإنسان المنقوص البطىء ؟ !

قال أفلاطون : واضبط الفساد من الأفقين إن يصل إلى العمل ، وإلّا فأكثر ليكون ما يسلم لك على التنجيب[١] .

قال أحمد : الأفقان[٢] : أفق العلو الذى هو الفلك ، وأفق السفل الذى هو الأرض ، لأن الفساد واصلٌ إلى جميع الأشياء من العلوّ والسفل والواسطة التى بينهما . فإذا قدر الإنسان على منع الفساد من[٣] مأتاه فقد أمِن من فساد ما يعالج ، وإن عجز فالصواب له امتثال قول الفيلسوف فى الإكثار من العمل كأنه يعمل أعمالاً كثيرة فى مواضع شتّى فى أوقات متفرقة ليسلم له أخذ ذلك ، فإنه من البعيد الكون فسادُ الكل ، كما يستحيل أن تبطل كل أفعال الكيان .

قال أفلاطون : والفساد العلوى من جهة تفاوت مواقع الأشخاص العلوية والسفلى

(١) ل : التنحيت . (٢) ص : الأفقين .
(٣) ص : ممن .

مداخلة الأركان إياه على غير موافقةٍ والمعالجة على غير سدادٍ ؛ وأشدّ ذلك تضاد المخالط السريع الجوّال .

قال أحمد : أمّا ما تقدم من قول الفيلسوف فهو واضحٌ فى نفسه لا يحتاج إلى تفسيرٍ ما خلا قوله : « السريع المخالط » يريد بها الروحانيات ، وهى أشد الأشياء على العمل ، ومنها يكون أكثر الفساد .

قال أفلاطون : فإن لم تقدر أن ترضيها ، فاستعن عليها ما هو أعلى منها ليكفّها .

قال أحمد : إن من المحال أن تقدر على تألُّف جميع الروحانيات ، أو تجمع فى التألُّف بين المضادّ والمنافر . وأولى الأمور أن يوالى العامل روحاً قوياً ، فى قدرته منع من يُخاف منه فسادُ العمل . وأولى الأرواح بالتألف روحانيات الكوكبين العلويين : زُحَل والشمس ، أو روحانية الدولة والملّة ، أو الروحانية المتولدة من القِران أو المستولية على الزمان . ولا يجمعن فى تألفه بين اثنين ، أعنى به كوكبين ، أو روحين مختلفين ، بل يقتصر على واحدٍ فإنه أتمُّ لأمره وأسلمُ لإجابته .

قال [١٦ ب] أفلاطون : وليس يكون منه إذا تألّف وأجاب منع المضاد فقط ، بل يسدّد و يوفق .

قال أحمد : لا يخلو المتألف لروحٍ من الأرواح أن يوفق للصواب فى جميع أعماله لاسيما إذا كان المتولى للتأليف قوياً .

قال أفلاطون : وأنت مستغنٍ عما يحتاج إليه المتألّف للالتباس .

قال أحمد : إن المتألف للالتباس يلحقه التعب الشديد والمؤن الكثيرة ، ثم لا تسرع الإجابة إليه كما تسرع إلى غيره ممن يتألف للاستعانة ، لأن الالتباس أمرٌ جليل عظيم ، ليس شىء من أمور العالم إلاّ بالمثابرة واللجاج والصبر والإلحاح والقيام بكل ما يقربه إلى من يتألفه . ثم لا يتم له فى ذلك إلا فى القِران الدالّ على الالتباس الواجب كونه فيه ، وربما حرمه ذلك ضعف مولده وفساد مواضع الكواكب فيه .

قال أفلاطون : وكما يحتاج الداعى للالتباس < إلى > القرابين والدعوات والذبائح — فالذى يدعو للمعاونة يجزيه الدخن والدعاء .

قال أحمد : إن الذى يتألف للالتباس يحتاج إلى قرابين وذبائح فى أيام معلومة ، ويريد أن يدعو مستوليه ، ويهيّئ له أجلّ ما يقدر عليه إذا دخل بعض حظوظه أو قارن أحد البابانيه أو يكون له حظ فى اليوم أو الساعة . ويجب عليه مع ذلك أن يتغذى بغذاء الكوكب ويلبس لباسه ولا يقرب مضاده ، لأنه يلتمس من الشىء أن يتركب فيه ويخالطه . فإذا خالف سيرته باعده ونافره . والداعى للمعاونة فى هذا العمل وفى غيره يكفيه أن يدخن بدخنة توافق الكوكب وتسمى باسم روحانيته ، ويبالغ فى الثناء ويلحّ فى دعائها وتشييدأتها والتضرع إليها . فروحانيات الشمس وزُحَل ما أنا مخبر به ، وروحانية الملّة والدولة إن لم تقدر الوقوف على ماهيتها فتألف المجانس لها والمستولى عليها كاستيلاء زحل والزهرة على هذه الدولة . وأنا مختصر لك عمل أسلاف هذه الكواكب ، وأوقفك على ما يستغنى العامل إذا عمله عن[1] غيره من الأعمال . وأخرج أيضاً دخن الكواكب ، مع اسم روحانيته لتقف عليه :

< زحل >

اعلم أن زحلاً لا حظّ له فى هذا العمل ، وهو يعين على نفاذه إذ كان من جنسه . والذى يجب أن تتألف من روحانياته الثمانية لهذا العمل روحانية بذيماس وتدخن له من عقاقيره بالمقل ، ومن الأعضاء دماغ السنانير .

المشترى

كوكب رطب سعد . لا يوافقه كلّ عملٍ فيه مشقّة على النفس . وهو لا يعين العمل ، إلا أنه يكفّ الغائلة . وأولى روحانياته بالتألف روحانية دهاهوس . ويدخن له من عقاره بالعنبر فقط دون العضو .

---

(١) س : من .

المريخ

كوكب نحس شرير ، لايعين أحداً على رأى ، ولا يرشد إلى صواب . إلاّ أنه ربما احتاج العامل أن يسلّطه على معاند وصادّ[١] للعمل ؛ وينتفع به فى ذلك . وأولى روحانياته بالتأليف لهذا الجنس من العمل روحانية مهنداس . ويدخن له من عقاره بالبيش ومن دماغ النمورة ؛ ويدخن له أيضاً بالحرمل والخردل . ولا يدعى به فى موضع العمل [١١٧] لأنه لا يُؤمَن أن يُفْسِدِ العمل .

الشمس

الكوكب القوى المتمكن ، الذى لا يُتمكن من العمل إلاّ به ومعاونته ، وهو المشاكل للعمل إذ قد حوى الجزء البسيط المطلوب فى العمل ؛ وليس يتمّ العمل إلاّ به ، إذ كان المستولى على العالم موافقاً للعمل . ويجب على العامل أن لا يحيد معه إلى غيره ، إذا لم يُضْطَر . ويجب أن تتألّف من روحانيّاته للعمل روحانية أطميغاس وروحانية طهيغالايس . — ويحتاج الداعى لهذا الكوكب فقط ، فى تألُّفه لهذا العمل ولغيره ، أن يلبس الثياب الموافقة له ، وهى الثياب الحمر المنسوجة بالذهب أو المطليّة ، يلبسها فى وقت الدعوة ، ويدخن له بعقاره الذى هو المِسْك ، ومن الأعضاء دماغ الإنسان ، ويدخن له أيضاً بالقرنفل والكبابة والسعد والميعة . وإن دعا غير هذا الكوكب فلايخلى ، مع دعائه غيره ، تألُّفه والقيام بما يقربه منه . والاضطرار الذى يقع فيحتاج أن يدعو[٢] غير هذا الكوكب هو أن يكون هذا الكوكب فى أصل مولد الطالب مقابلاً[٣] لطالعه أو لصاحب طالعه .

الزُّهَرَة

كوكب رطب بارد يميل إلى اللهو والبطالة ، ويضاد العلم والنظر ، وله استيلاء على الدولة

---

(١) ص : صامد .

(٢) ص : يدعى .

(٣) ص : معابل .

والمِلّة ، وهو يكفُّ إن لم يُعن[١] . وأكثر عمله فى منع الأمراض التى تعرض للطالب . والذى يجب أن يُتألف من روحانياته ديذاس . ويدخّن له بالصندل والقسط والأشنة ، وبشحم كُلَى الضأن . وإنما خص هذا الكوكب بكفّ غوائل الأمراض لرطوبته وسعادته . — وأكثر ما يعرض لصاحب هذا العمل يُبس الدماغ ، إذ ما يصعد من العمل يداخله ويخالطه .

عُطارِد

كوكب ممتزج مختلط بالطبائع ، متلازم خفيفٌ سريع ذكيّ ، وهو يفتتح غَلَقَ الأعمال بذكائه وفطنته . وله فى مداخلة العمل الأثرُ الكامل . فإذا عاون أصلح ، وإذا نافر وضادّ أفسد . وكما يرشد ويوفق ، كذلك يخلط ويُحَيّر . فليكن عملُك وعنايتك فى تألُّفه على قدر ما أنبأتك من أثره . وله من الدخن الصموغ والكندر والكنه . وأنفذ روحانياته الثمانية فى هذا النوع معودس وبرهانوس .

القمر

الكوكب السريع النافذ ، الذى لا تتمّ جميعُ أمور العالم إلاّ به . وبتأثيره وحركته تجرى جميعُ أمور العالم . وقد قال الحكيم فى بعض كتبه : وأصلح حالَ القمر الذى هو القهرمان — يريد بذلك أن جميع أمور العالم به تنفذ ، وتأثيرات الكواكب به تصل ؛ ولا يُستغنى عنه وعن إصلاح موضعه وتألّفه فى جميع الأعمال — فكيف فى هذا العمل السريع إليه الآفاتُ والغوائل ؟ ! فتَفَقّدْه مع تألُّفه ، وتعرّفْ موضعه واتصاله وانصرافه . وله من الدخن الأبزار اليابسة ، والورد ، والبنفسج . وأخصُّ روحانياته لهذا العمل دغاتوس .

* * *

فهذه الأعمال والدخن مما يجلب تألُّف هذه الكواكب ، ويكفُّ غوائلها فتدبَّر الأمر

---

(١) ص : يعين .

وثابر على تألُّف ما يستغنى عنه ، وحِدْ عمَّن لا يضرّك أن تحيد عنه . وليكن عملُك فى الـكواكب البابانية(١) على هـذا القياس ، وكذلك فى أهوية البلدان ، وطلوع الأنوار < و > تغير الزمان ، أعنى بذلك أن تنسبها إلى أشكالها من العالم العلوى فتدبِّره [١٧ب] كما تدبر شكله من العالم العلوى .

قال أفلاطون : فليكن لك فى الأوانى و صنعتها نفاذ وحذق واقتدِ(٢) فيه بالمحيط بالـكل .

قال أحمد : كل عمل من الأعمال يعمله النافذ الماهر فهو أصلح وأوفق من عمل الغبىّ المغفّل . فلهذا يشير الفيلسوف بأن يكون لك فى صناعة الأوانى نفاذ وحذق . ويعنى بـ « المحيط بالـكل » الفلك فى تدويره . ويأمرك أن تكون جميع الأوانى المستطيلة وغيرها لا تخلو من جنس التدوير ، لأنه أبعد من التفاوت وأوفقُ للعمل .

قال أفلاطون : وإذا كان المراد من الشىء أن يكون فيه ما فى الأركان من الانحلال والانضمام ، فالواجب ما يجب أن يكون فى شكل المحيط بالأركان .

قال أحمد : إن هـذا القول مؤكد لما تقدم . وقد أنبأتك مراراً أن بحركات الفلك ما ينحل الأركان فيصير صفوها إلى العالم العلوى ، وعكرها إلى القعر . فإذا كان يراد من العمل ما يحدث من الأركان ، فالخليق أن تدبر ، أعنى به العمل فى المشاكل ، بما يحيط بالمركز .

قال أفلاطون : وإنما اضطررنا إلى استعمال المستطيل وغير ذلك من التدابير ، إذ كُنَّا مقصورين عن تدبير الإله — جلَّ وعزَّ — وعاجزين عن نُصُب الأشخاص العلوية .

قال أحمد : إنه يقول إنما يضطر أن يحيد عن الشكل المحيط المدوَّر فى أوانى العمل ويتبعه بسائر الأعمال ، إذ كان عاجزاً عن تركيب مُثُل الأشخاص العلوية المحللة والميبّسة والمدبّرة لما يحوى ؛ فلما كان ذلك كذلك ، اضطررنا إلى المستطيل من الإناء للعمل ، لأنه ربما لا يصفو الشىء إلاّ بأن تبعُد مسافتُه إلى التصعيد — إلى غير ذلك مما يحدث فى العمل

---

(١) قارن ص ١٧٠ س ٥ . (٢) ص : اقتدى .

ويعرفه المدبّر له . وفى الفلك أشخاصٌ تصفى بأجرامها ما يبقى فى الشىء من الـكدر بعد الصعود ، ومنها ما يمنع الصافى عن الهبوط ويهبط الـكدر .

قال أفلاطون : وتَحَرَّزْ أن لا تكون الآنية رقيقة فتنكسر ويكون مع ذلك الفساد سريع النفاذ . ولا يجب أن تبلغ بها فى غلظ الجرم ما يبطئُ العمل .

قال أحمد : أَوْلىٰ الأشياء فى الأمور التوسُّط . وجميع الأوانى إذا رقق جِرْمها فإن الـكسر يسرع إليها والفساد إلى العمل سريع فيها . والثخين من الآنية يمنع القُوَى عن الأثر ؛ فيجب أن تكون متوسطة الصنعة ليعتدل الأمرُ فيها .

قال أفلاطون : وتفقد ما تحل فيما تحل ، وهل هو ضارٌ له أو موافق .

قال أحمد : إن المحال للشىء مضطر أن تحلله برطوبة وحرارة لأنه لا ينحل الشىء إلاّ بدخيل رطب يدخل عليه ، ولا يداخل الرطب الشىء اليابس ، خاصّة إذا كان بينه حاجزٌ[١] ، إلا بحرارة توصّل تلك الرطوبة إلى الجنس اليابس . فيقول الفيلسوف : أن تنظر فيما يحل فيه العمل من الأشياء الرطبة ما هى ، وهل هى موافقة للعمل ، مُصْلِحة له أو ضارّة مُفْسِدة .

قال أفلاطون : والجنس من الحيوان ، وإن كان سريعاً فيما يراد ، فإنه يعفن إذ[٢] كان الجنس اللحمى .

قال أحمد : يعنى بالجنس من الحيوان الزبل والدم وغير ذلك مما يحلّ به أهل هذه الصناعةُ العمل . فيقول إنه وإن كان سريعاً لما قد بقى منه من القوة الحيوانية فهو عفن بعفن إذ كان < فى > الجنس اللحمى عفونة الطبائع .

قال أفلاطون : والزبل أشدّ عفونة والدم أشدّ تداخلاً[٣] .

[١١٨ ا] قال أحمد : إن الدم ، وإن كان من عفونة الأركان ، فقد حوى القوة النفسانية

---

(١) ص : حاجزا .   (٢) ل : إذا .

(٣) ص : تداخل .

وهو مسكن للروح ، والزبل ظاهر العفونة ؛ فالزبل — لنقصان قوته — يعجز عن مثل فعل الدم فى المداخلة . فقوة الزبل فى تحليله بالعفونة ، وقوة الدم بالحرارة ، وقرب العهد بمجاورتها الروح .

قال أفلاطون : وفى الزبل ، لفرط العفونة ، قوى تطلب المفارقة ؛ فبطلبها ذلك تداخل العمل فتنجع .

قال أحمد : قد قلت بدءاً وكثر كلامى فى كتبى فى هـذه العلّة وأعلمت محبّى العمل أن الزبل يجتذب القوى البرّانية لفقره إليها ، وبرهنت ذلك بما يحدث فى السماء والزرع ، وأن ما كان فيها من القوى طلب مفارقتها ، إذ العفونة تفاوُتُ التركيب ومفارقة الصّفو . فيقول الفيلسوف إن القوى الطالبة لمفارقة السماء تداخل العمل وتدبره فيكون منجعاً .

قال أفلاطون : والدم يفرط فيدخل على العمل مالا يشاكل فيفسد .

قال أحمد : لما كان الدم قريب العهد بمجاورة النفس كان جوّالا نفّاذاً ، فبفرط جولانه وتداخله يدخل على العمل ، مع ما يداخله من الصفو ، الـكدرُ ، فيكون ذلك الداعى إلى الفساد .

قال أفلاطون : فلا يستعمل الدم إلاّ فى الجاسى البطىء .

قال أحمد : إن من الأشياء ما يضعف حلها ويستحيل أن ينحلّ فى الزبل ، فيضطر العامل إلى أن يحلّه فى الدم ، ولا يتم له حينئـذ ما يريد أيضاً حتى يستعين بالنار ويغلى الدم غلياناً شديداً . فإذا خاف أن يخرج عن حدّ الرطوبة أمدّه بالماء . فينهى الفيلسوفُ أن يستعان بالدم إلاّ فيما لا يعمل فيه الزبل .

قال أفلاطون : وما كان يسهل حلّه ، فارفعه عن الزبل إلى ما هو أرفع منه .

قال أحمد : كما حاد فى تحليل الأشياء الرخوة عن الدم ، كذلك يأمر أن يستعان فى حلّ ما لطف جدًّا بما هو ألطف من الزبل ، كالماء الحارّ والخمر .

قال أفلاطون : والماء الحارّ وإن داخل لم يغير .

قال أحمد : قد يجب أن أتعلم أن الماء إذا فارق الشىء فلا يبقى فيـه من جنسه

إلاّ القليل الذى لا يحس ، كما ترى ذلك عياناً فى الثياب التى ترطب وغير ذلك من الأشياء التى يجاورها الماء . فإذا يبست فإنه لا يرى فيه من الجزء المائى ما يحسّ ؛ فمداخلته العمل كذلك .

قال أفلاطون : ولو كان يراد بالعمل الحلّ دون الإدراك لكان يستغنى بإدخال الجزء المائى عليه .

قال أحمد : صدق الفيلسوف ! فلولا يراد من تدبير العمل و إدخال القوى عليه دون الترطيب ، لكان يكتفي بأن يدخل عليه من الجزء المائى ما يقيمه فى السيلان كهيئته بعد الحلّ . إلاّ أن المقصود تفريق الأجزاء فى أزمنةٍ وساعات معلومة .

قال أفلاطون : والخمر بالإضافة إلى الماء كالدم إلى الزبل ؛ إلا أن الماء خلوٌ من العفونة .

قال أحمد : إن الخمر إذا أضفته إلى الماء وجدته أكثر عملا منه بقدر تفاضل عمل الدم على عمل الزبل ؛ وهو أيضاً — أعنى الخمر — يدخل فى العمل ما لا يجب أن يدخل ، كما يدخل الدم ؛ فشَبّه الفيلسوفُ هذا التشبيه ثم قال : « إلا أن الماء خِلْوٌ من العفونة » — أراد به أنه لم يتشابها فى العفونة .

قال أفلاطون : والزبل والدم من الحيوان كالحيوان .

قال أحمد : إن هذين [١٨ ب] النوعين ، أعنى به الزبل والدم من كل جنس ، يشاكل ما هو منه ؛ فليكن قياسك على ذلك[١] .

قال أفلاطون : إلا أن الزبل من الإنسان والسباع أشدّ عفونة وعكراً ، إذ[٢] كان تولُّده من العفن ، فقد تردد .

قال أحمد : لما كان طعام الإنسان والسباع اللحوم المخصوصة بالعفونة وما شاكلها من

---

(١) وردت هذه العبارة الأخيرة مكررة فى المخطوط .

(٢) ل : إذا .

الأغذية التى و إن لم تخصّ بالعفونة فهى رخوة ، فبالواجب أن يكون الزبل من هذين الجنسين عفناً[١] جداً لتردده فى العفونة .

قال أفلاطون : ولا تلتفت إلى قول أهل لوذيا[٢] فى ادعائهم أن النتن من مقدمات التلطيف ، فذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أحمد : أهل لوذيا جماعة من مجاورى اليونانيين . وفى آرائهم أن النتن من مقدّمات التلطيف . و يحتجون[٣] فى ذلك بارتفاعه عما يحيله حتى صار يرتفع و يداخل حسَّ الشم . فيبطل الفيلسوفُ هذا الرأى و يعلم أن ذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أفلاطون : وليس كل سريع صفواً[٤] ، كما أنه ليس الحادّ من رذلى الفعل بالصفو .

قال أحمد : يخبرك الفيلسوف أن غير الصفو يسرع أيضاً . واستدلّ عليه بالأفعال : فكثير من الأعمال السريعة مذمّة لا تستحق اسم الصفو .

قال أفلاطون : ولا يخلو أيضاً أن يحدث معه بحركته بعضُ الصفو ، فيوافق قول القوم ، و إن كان منهم الرأى فيه غير صواب .

قال أحمد : إذا حدث فى الشىء الافتراق فإنه يفارقه العكر كما يفارقه الصفو ، والنتن إذا فارق الشىء فارق معه أيضاً أجزاء الصفو ، فتكون هذه الأفراق كالتلطيف ، فيوافق قول أهل لوذيا و إن كان رأيهم الخطأ .

قال أفلاطون : وفى الجملة إن ذلك الصفو بعده من التنافر إذ كان الواحدى الذات ، والنتن خلو من ذلك .

---

(١) س : عفن .

(٢) لوذيا Lydie : إقليم قديم فى آسيا الصغرى ناحية الغرب ، يمتـد ما بين جبل مسوجيس Messojes الذى يفصله عن كاريا Carie فى الجنوب ، وبين جبل تمنوس Temnos فى الشمال ؛ يحده من الشرق اقليم إفريجيا Phrygie ، ومن الغرب المستعمرات الإيولية والإيونية على ساحل بحر إيجه . وفيه جبلان شهيران هما طمولس Tmolus وسفوليا Sipyle .

(٣) س : يحتجوا .

(٤) س : صفو .

قال أحمد : إذا كان دليل الصفو أن يكون خالياً من التنافر ، والتنافر موجود فى النتن ، فالواجب أن لا ينسب إلى الصفو :

قال أفلاطون : وزبل الخيل ، و إن بَعُد عمله ، فهو سليم .

قال أحمد : كل ما كان من الأدوية والعقاقير بطىء العمل فصاحبه آمِنٌ منه . كذلك زبل الخيل و إن كان غير مسرع فيا يراد منه فهو أقلّ هذه الأشياء فساداً لما يحوى .

قال أفلاطون : فتدبّره فى الاحتراق .

قال أحمد : كل نوعٍ من الزبل كزبل الغنم والبقر فإن ريحه عند الاحتراق يولد فى الإنسان الأمراض الرديئة . وزبل الخيل قلّما يضر .

قال أفلاطون : فإن أبطأ فى العمل فاحتجت أن تمدّه بما يعين ، فافعل .

قال أحمد : يقول : إن كان يعسر نفاذه فيا قد دفن فيه ، واحتجت أن ترشّ عليه الخمر والماء الحارّ فافعل .

قال أفلاطون : وانظر ! فإن كان الترتيب يقع من أجل الآنية ، فاستدلّ .

قال أحمد : قد قلت مراراً إن حلّ الأشياء ، و إن كانت بمجاورة الرطوبة تنحل ، فلا يستغنى عن أن يداخله بعض الجزء المائى ليكون المعين له على ما يراد منه ، وأنه إذا عدم فى الآنية التخلخل ، فإنه لا ينفذ الجزء المائى و يعسر حلّ الشىء . فالرأى ما حدّه الفيلسوف من الاستدلال [١١٩] بالإناء المنضمّ الأجزاء < إلى > الإناء المتخلخل ليصل .

قال أفلاطون : هذا إذا كان الشىء مما يستحيل أن يستقيم إلّا بممازجة الماء . فأمّا غير ذلك فهو أَوْلىٰ أن يمنع الماء من الوصول .

قال أحمد : إن من الأشياء ما الغالب فيه اليبس فذاك مستحيلٌ حلُّه إلاّ بإدخال الحر والرطب ؛ ومن الأشياء ما الغالب عليه البرد فذاك حرارة الزبل تحلّه ، و إن لم يصل الماء . فالفيلسوف يكره وصول الماء إلى المتاع إلاّ عن اضطرار . فإذا قدرت على إتمام العمل من غير أن يصل الماء فعلتَ .

قال أفلاطون : ومن الأشياء ما لا ينحّل بتةً دون أن يعالج قبلُ بالنار .

قال أحمد : ما انعقد من الأجسام فى الماء فإنه يستحيل أن ينحلّ بعدُ فى الماء ، إذ الماء عِلّة العقد . فإذا عولج بالنار وانتزع منه العقد والانضمام الوانع من الماء فإنه بعد ذلك يسهل حلّه .

قال أفلاطون : وليكن عملك كالمراقى يرتفع من الأرض إلى الماء ، ومن الماء إلى الهواء ، ومن الهواء إلى النار . ثم صَفٍّ بعد ذلك .

قال أحمد : إن هذا القول مما يستحق أن يوضع فى الكتاب الرابع . فإنه و إن كان مما يحتاج إليه مَنْ يحلّ الأشياء فإنه تمام العمل . ولما وضعه الفيلسوف فى هذا الموضع فلا بد من كشف غامضه . إن الماء و إن كان قعر الطبيعة فهو لسيلانه ولين تركيبه أسرعُ استحالةً ، والأرض تستحيل إلى الماء إذا دبرت ، والماء يستحيل هواءً والهواء ناراً والنار تنفرد ، أعنى الحرارة تنفرد عن اليبس . فإذا انفرد سهل أن يلحق بالصفو . فعلى هذا أَمَرَ الشيخُ أن يكون التدبير .

قال أفلاطون : والعلّة فيما يُأْمَر من الارتقاء التدريبُ .

قال أحمد : يقول : إنا ندبّر الأرض حتى يلحق بالتدبير النارُ ليجرى عليه تدبير العمل فتتدرّب ؛ ولولا ذلك لكان قصد الجنس النارى مما يغنى عن تدبير جنس الأرض حتى يقام فى جنس النار .

قال أفلاطون : والعمل الكبير ضبط ما يحل .

قال أحمد : لولا ما قدّمه الفيلسوف فى قوله لما كان مستحيلاً إدراك هذه الصناعة على ذى الجهل والعلماء . إلاّ أن هذا الاستمكان من ذلك الفعل العظيم الذى يتجاوز أفعال البشر . وسنأتى فى هذا الكتاب وفيما يليه بالآراء[1] التى ترشد إلى ما يعين على ضبط الشىء إلاّ أنّا[2] إن أخرجنا ذلك بالعبارة التامّة الكلية ، فلن نستطيع أن نأتى بالمحتاج إليه في ذلك ؛ ولا يستغنى

---

(١) س : الآراء .   (٢) س : إلا وإن .

العامل عن استعمال الرأى والفطنة ؛ ولولا أن ذلك مما يتهيأ إخراجه مع تمثيل كل جزء من العمل كأنى أتكلم فيه إذا مثلت صنعة الآنية وغير ذلك من أجزاء العمل لصرفتُ بعض القول إلى الكلام فيه ، إلاّ أن إخراجه بما ذكرت أولى وأصوب . — وأتقدم فى هذا الكتاب بمشورة ، وهو أن يكثر من العمل فاته و إن فاتت البعض استمكن من البعض .

قال أفلاطون : واعلم أنك تحتاج أن تنازل فى الضبط الأركان والعلو .

قال أحمد : إن الصفو طالب للعلو ، والعلو يطلبه إذا كان من جنسه ؛ والأركان أيضاً تخالط الصفو للافتقار إليه ، كما قد أخبرت .

قال أفلاطون : وأشدّ الأوقات [١٩ ب] حاجةً إلى الضبط أوانُ التصعيد والتكليس .

قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الحلّ من جنس الماء ، وأن الطالب للسفل[1] هو يمنع من الارتفاع والتصعيد ، والتكليس من جوهر النار والهواء ، وهما الركنان الطالبان للعلو .

قال أفلاطون : و< فى > التكليس ما ينفذ فى النار ، وفى التضعيد الرطب مما ينفذ فى الهواء .

قال أحمد : إن للمتخلّص من الأجرام السفلية مسلكاً فى الأجرام الموافقة لها : فالنار من جنس التكليس ، والهواء من جنس التصعيد الرطب .

قال أفلاطون : و إذا كان النيِّران فى المراكز العالية فإن الشىء سريعٌ فى الذهاب . — إلى أن قال : فأسقطهما .

قال أحمد : قد أنبأتك قبلُ أن من شأن النّيرين جذب < الصّفو[2] > . وهما إذا كانا بالمحل الذى ذكره الفيلسوف أقدر على الفعل . فيأمرنا الفيلسوف بإسقاطهما[3] عند العمل ، يعنى عند التحليل ليحرز العمل من الجذب المستمكن .

قال أفلاطون : وتعلّمْ أن يكون إسقاطهما مما يضر .

---

(٢) ص : فهو .

(٢) هذه الكلمة بخط صغير جداً ومكانها بياض بقدر سنتيمتر .

(٣) ص : فأسقطهما .

قال أحمد : الذى يضرّ من إسقاط النيرين فى العمل أن يكون لهما حظٌّ فى الوقت الذى يعالج فيه العمل فيكون الإسقاط مما يفسد الوقت .

قال أفلاطون : والتفريق صفوٌ صاعد حقيق أن ينسب إلى جنس الروح ، وصفوٌ سيّال حقيق أن ينسب إلى جنس النفس ، وجسدٌ مواتٌ .

قال أحمد : لولا أنى إذا قصدت لكشف جميع ألفاظ الفيلسوف لطال الكلامَ وأَشْغَل عن المقصود ، لكان كشف ذلك مما ينفع الناظر فى هذا الكتاب . فما كنت أحتاج أن أتكلم فيه وأطيل : الفرق بين الروح والنفس ، و إخراج آراء الأوائل ومذاهبهم فيه . و إنّى و إن لم أُخرج القول بكماله — فسأخبر عمّا لا يستغنى عنه طالبُ هذه الصناعة :

اعلم أن الأشياء صفو يصعد منه ، وصفو يستنزل منه : ينسب الفيلسوفُ الصاعدَ إلى جنس الروح إذ خص بهذا الاسم الجوهر المنفصل من الحيوان ، وهو يشاكل الصاعد من العمل ؛ ونسب الصفو السائل إلى النفس ، إذ المخصوص بهذا الاسم الجوهر الداخل للحيوان الممتزج ، فهو لامتزاجه مركّب فى جسمٍ سيّال ؛ ونسب الجسد المستخرج منه الصفو إلى الموات ، إذ هو كذلك .

قال أفلاطون : والجنس السيّال أثبتُ من الصاعد .

قال[1] أفلاطون : إن الشيئين و إن تساويا فى الصفو لكان المرتفع أولى بأن يفوت العامل من السيَّال . فكيف وما صَعِد أصفى مما سال !

قال أحمد : يقول : لو تساويا فى الصفو ، يعنى به المنسوب إلى الروح والمنسوب إلى النفس ، لكان جنس الروح أولى بأن يفارق السفل من السيَّال ؛ فكيف والصاعد أصفى من المستنزل !

قال أفلاطون : والصاعد مما كان فهو إلى البياض أقرب ، والمستنزل تختلف ألوانه .

قال أحمد : قد دَلَّك هذا الأثر أن الصاعد أصفى إذا كان يخصّه اللون الواحد المنسوب إلى الضياء ، والمستنزل بخلاف ذلك .

---

(١) س : قال أحمد (بخط صغير) أفلاطون إن ...

قال أفلاطون : والصاعد من اليابس أولى الأشـياء [١٢٠ ا] به أن يكون كالدرمك ، ومن الرطب كلون المها .

قال أحمد : إن الصاعد من أى شىء كان إذا صعد كما يجب ، فإنه يكون من اليابس كالدرمك قد عدم فيه البريق لتخلخل الأجزاء ؛ إذ الصّاعد متخلخل ؛ ويجب أن يكون من الرطب كثير البريق والصّفا ، إذ هو سيّال ، وجوهر المـاء صقيل .

قال أفلاطون : والسّيال إذا كان له دافعٌ من أسفل تصاعد فعاد التركيب .

قال أحمد : إن ما يسيل من العمل إذا كان له دافع يدفعه ، أعنى به حرارة تصعد الشىء فإنه يصعد أيضاً و يخالط الجسم الذى فارقه فيعود العمل كما كان .

قال أفلاطون : فتحرّر من ذلك واعمل أن يصل المنضج إلى العمل من جميع جهاته بالسواء كما يصل إلى الآنية المَعِدِيّة .

قال أحمد : أرى الفيلسيوف لا يدع شيئاً يمكن أن يعرض للعامل إلاّ حَذّره وأرشده إلى ما يدفع الغائلة — من ذلك قولُه هذا ، لأن السَّيَّال إذا كان ينسب إلى الصفو فإنه إذا لاقى فى الموضع الذى يسيل إليه حرارة مفرطة فإنه يفارق موضعه و يصّاعد فيخالط الجزء الذى فارقه ؛ فلهذا أمر الفيلسوف أن تكون النار تصل إلى الآنية من كل جهاتها بالسواء ، لئلا تفرط على جزء من العمل دون الآخر ؛ و يعنى(١) بالآلة المعدية المعدة التى تنضج الأغذية(٢) عند الإنسان .

قال أفلاطون : والسَّيَّال إذا كان يستحق العمل فإنه يكون كالدم العبيط .

قال أحمد : إنه يكون هـذا اللون الذى ذكره الفيلسوف أكثر ما يكون فى البيض والشعر ؛ فأما الأجسادُ فيكون ما ينزل منها كلون النار ، و يكون ما ينزل من الشعر أكثر بصيصاً مما ينزل من البيض ، إلا أنّه يخالطه سواد .

قال أفلاطون : والذى يصعد من الشعر يكون لونه مما يميل إلى الصفرة .

(١) كذا ! ولعلها : « الآنية » كما وردت فى كلام أفلاطون س ١٠ .
(٢) س : التى تنضجها الأغذية نعتد الإنسان !

قال أحمد : إن الشعر لما كان غزيراً كبير اللطف جذب معه فى التصعيد من جنس السَّيال ، فصار لونه أصفر بهذا السبب .

قال أفلاطون : ومما يجذب به الصفو أن يكون قليل التغير .

قال أحمد : كل ما كان صافياً فهو واحدى الذات ، والواحدى الذات غير متغير .

قال أفلاطون : وآنية التصعيد مما يجب أن يداخل أحدهما الآخر — إلى أن قال : فالداخل مما يجب أن يكون مثقوباً كهيئة المنخل .

قال أحمد : قد يجب أن أقصد فى هذا الموضع من الكتاب إلى ما عادتى أفعله فى مثله ، وهو أن أحيد عن إخراج ألفاظ الفيلسوف فيما كان هذا سبيله من العمل ، وأتولى الإخبار عنه ليسهل على الطالب إدراك ما يطلب . اعلم أنه يجب أن تكون أوانى التحليل مما مثّله الفيلسوف فيما تقدّم من القول ، ويكون أحدهما كهيئة القَرْعة المستطيلة مدوّرة الأسفل مسنونة التقطيع ، ويكون طولها قدر ذراعين وعرض أسفلها مقدار عظم الذراع ؛ فهذه القَرْعة الأولى التى يسميها اليونانيون السوكينا ، أى المحيط . وتكون القرعة الثانية مثل نصف القرعة الأولى فى هذا الطول والعرض ، وتكون لهذه القرعة شفة منكسرة إلى برّا[1] . إذا أنت أرسلت هذه القرعة فى القرعة الأولى وقعت الشفة [٢٠ ب] على فم القرعة الأولى فمنعت القرعة من أن تصل إلى أسفل ؛ ثم يُنْصَب على فم القرعة الأولى الإنبيق . وليكن كل ذلك ملازماً[2] بعضُه لبعض لئلّا يفوت ما يخرج من العمل ، وتكون قد ثقبت أسفل القرعة الثانية بثقب صغار . فإذا أنت وضعت العمل فى القرعة الثانية ودلّيته فى القرعة الأولى ونصبت عليه الإنبيق وشددت الوصل وأحكمته ووضعت بعد ذلك القرعة الأولى فى إناء فخّار كبير ، بعد أن تلقى فى أسفل الإناء كهيئة المستوقد لئلاّ يلصق به من أسفل القرعة . فيكون ما قد حذرناه الفيلسوف فى وصول النار إلى الجزء السائل ، ثم يصب فى الإناء الفخّار الماء بقدر ما يحيط بالقرعة وينزل نحو الشبر من القرعة خارجاً من الماء ، وتكون

---

(١) برّا = خارجاً .

(٢) س : ملازم

أنبوبة الإنبيق قد أدخلت فى فم الإناء ملازمة[١] ؛ واستوثق من الوصل لئلاّ يفوت الصاعد . أوقد تحته برفقٍ وتأنٍ ، فإن المنسوب إلى الروح يصعد إلى الإنبيق : فإن كان سيّالاً سال فى الإناء ، و إن كان يابساً رقد فى حواشى الإنبيق . و يسيل المنسوبُ إلى النفس من ذلك[٢] الثقب إلى أسفل القرعة ويبقى الجسد فى موضعه .

فهذا جملة أمر التفريق ؛ وأخرجه الفياسوف بكلام طويل هائل ، فاختصرت ذلك وأوجزته بكلامٍ سهلٍ عامّى ، لما رجوت فيه نفى الحيرة عن طالبى العلم .

قال أفلاطون : وليكن المنخل مُتضايقاً[٣] لئلاّ تشترك النفس مع الجسد .

قال أحمد : إن الثقب الذى فى أسافل القرعة إذا لم يكن متضايقاً[٤] فإنه يسيل من الجسد أيضاً كما يسيل النفس فيفسد التدبير ، فلهذا يأمرك الفيلسوف بما يأمرك .

قال أفلاطون : و بعد الفراغ فإن خفت فى العمل الاختلاط تدبّر كل واحد منها كتدبير الأوّل .

قال أحمد : إن هذا الذى ذكره الفيلسوف ، خِفْت الاختلاط أم تَخَفْه[٥] ، فلا بدّ من استعماله لأنه لا بد أن تصعّد ما لا يجب أن يصعد ، وتنزل ما لا يجب أن ينزل ، ويبقى فى موضعه ما يجب فيه الصعود والنزول فإذا أنت رددت كل واحد منها ، أعنى الصاعد والنازل والثابت فى القرعة وعالجته كعلاجك أولا ، استقام لك واستثبت .

قال أفلاطون : والآنية الزجاج فلولا ما يسرع إليه من الكسر لكان فيه مرفق لنفاذ البصر فيه .

قال أحمد : إن هذه هذه الآنية التى علمنا الفيلسوف صنعها إن كانت مقاومة للماء والنار فإنها تعمىٰ على العامل ، إذ كان البصر لا ينفذ فى جرمها والعامل يحتاج إلى ذلك ليقف على صعود العمل ونزوله ، وهل يجب أن يقطع النار أو يرتد .

قال أفلاطون : فإن قدرت على سياسة الصقيل فافعل واستظهر بالاستعمال للآخر .

---

(١) ص : أدخل ... ملازم .
(٢) ص : تلك .
(٣) ص : متضايق .
(٤) ص : متضايقة .
(٥) ص : تخافه .

قال أحمد : من وثق من نفسه بالصبر على العمل والتوقّى من الحرق وما فيه كسر الآنية فاستعمَلَ الزجاج الذى يسميه الفيلسوفُ الصقيلَ كان مما يؤيد رأيه إذ هو مستمكن من النظر إلى العمل . على أن الفيلسوف قد أمر مع هذا بالآنية الأخرى ، يعنى بها ما مثل عملها قبل ، كأنه يجعل بعض العمل فى الزجاج و بعضه فى الإناء الآخر [١٢١] و يكون الوقود والتدبير على سَنَنٍ واحد ، فيستدل بما يراه فى الزجاج عليه وعلى الآخر ، و يكون مستظهراً بالإناء المكلّس إن عَرَض للزجاج عارِضٌ .

قال أفلاطون : و إذا أنت رددت من الصفو على العكر استحال إليه .

قال أحمد : إن المطلوب من هذا العمل هو المعنى الذى ذكرناه فيما تقدم من كلام الفيلسوف ؛ وهو ما قد أشرت إليه فى كتابى هذا وفى غيره ، وهو أن أوائل الأشياء أوائل متشابهة والاختلاف من أجل التركيب . فإذا أقمت الشىء مقاربًا لما كان فى البدء وأقام كل ما جاوره وخالطه كهيئته فى التركيب — فيقول الفيلسوف إنك إن رددت ما قد صُفِّى بعض التصفية على العكر أحاله إلى الصفو ، لما قد أخبرتُ .

قال أفلاطون : والتركيب وقع فى أزمنة ومداخلة فلا يبطل دون مداومة العمل .

قال أحمد : يحرضنا الفيلسوف على إعادة العمل مراراً و يؤنسنا بقوله هذا مِنْ إدراك المطلوب إلاّ بالعناء الشديد والتدبير النافذ .

قال أفلاطون : ولا يزال يفرق حتى يستيقن قيامَ كل واحدٍ منهما بذاته — إلى أن قال : فالتدبير له كتدبير الآلة .

قال أحمد : و إن المدبّر العلوى لا يعيد الشىء حتى يصير فى هيئته الأولى — كذلك يشير الفيلسوف أن يكون تدبير العمل كذلك .

قال أفلاطون : ومن دليل الصفو إذا أنت خلطته مع العكر أن لا يمازجه بل يستحيل إليه .

قال أحمد : إن الشىء إذا صار بالمحلّ الذى وصفه الفيلسوف لا يخالط شيئاً بتةً ، بل يحيل إلى جوهره ما جاوره حتى يصيرا فى هيئة واحدة .

قال أفلاطون : فهو كالنار ، بل هو أقوى ، إذ لا يبقى .

قال أحمد : قد نرى النار إذا وقع فى الخشب والنبات فإنه لا يأتى على كل أجزائه ، بل يبقى منه الرماد والفحم ؛ والعمل لا يترك شيئاً من الأشياء إلاّ أحاله بكليته .

قال أفلاطون : وترى فيه حركة روحانية لا تقبل الموت .

قال أحمد : إن الفساد والاضمحلال فى الشىء : من الشىء ما يكون كما ترى النار الآكلة فى الخشب والعفونة فى التفاح . فالفساد إذا لم يكن من جنسه متمكن ممكن فيه فإنه لا ينفذ فى الشىء ويستحيل منه تدبيره فيه . فهذا[1] أحد الأسباب التى تمنع هذا الشىء من قبول الفساد .

والسبب الثانى : أن فارق الصافى الكدر عند مفارقة الصافى اسم الموت . فأما الشىء الذى هو الحياة فإنه يستحيل منه قبول الموت .

قال أفلاطون : والتكليس بعد التصعيد مما يصفى — إلى أن قال : فإن شئت فاجمع ، وإن شئت فافرد .

قال أحمد : إنك إذا صاعدت الشىء ثم صاعدته أيضاً من غير أن يكون بين التصعيدين تكليس ، فإنه قلّما يُغْنِى ، وإنما يزيل هذا الشىء عن جهته ، أغنى عن تركيبه ، التصعيد بعد التكليس ، والتكليس بعد التصعيد . وجائزٌ أن تفرد الثلاثة الأجناس التى يولدها لك العمل الأول ، فدبّر كل واحدٍ على حدة ؛ وجائز أن تجمعها أيضاً ، والجمع أسهل ، لأن المفردات من هذه الثلاثة الأشياء الفسادُ إليها أسرع والتدبير لها أعسر[2] .

قال أفلاطون : وإن كان فى العمل بعد التصعيدين أو الثلاثة قلة فالحق به من الشىء غير المدبر فإنه يلحق به .

قال أحمد : لعلك قد سمعت فى بعض ألفاظ من ينتحل هـذا العلم من الفلاسفة :

---

(١) س : فهذه .

(٢) س : والتدبير لها أسرع والتدبير لها أعسر (ويظهر أن الجملة الأولى خطأ) .

« الخميرة » [٢١ ب] لأن من آرائهم أن الشيء و إن كان قد جرى عليه نصف التدبير فإنه إذا خلط به من جنسه الأوّل تساوى معه فى النضج والإدراك .

قال أفلاطون : وهو إذا بلغ النهاية سُمٌّ قاتل — إلى أن قال : إذ من عادته الجذب ، وخاصةً المجانس .

قال أحمد : إن الشيء البالغ هو الجوهر البسيط الواحدى الذات : فهو يجذب كلّ ما يشاكله . فإذا أكثر الإنسانُ النظر إليه أو داخل بعض الحواسّ ويكون الأكثر من أجزائه من خارج متصلاً به فإنه يجذب ويقتل الحيوان — هذه الدرجة مثل العامل من روائح العمل فيجب أن يتحرز منه كل الاحتراز < أى > من مشامّ[1] العامل فإنه إن شمّه قتله فيجب التحرز منه . والآلة الأولى التى ذكرها الفيلسوف هى أسلم من هذه ، وهى التفريق للغاية[2] .

قال أفلاطون : وهذا فى بلوغه النهاية ، فأما أن لو كان قبل استحالة تدبيره . . .

قال أحمد : إنه يظهر هذا الأثر منه وقد بلغ النهاية واستغنى العامل عن ملازمته . فأما إن لو كان ذلك يظهر منه قبلُ ، لهلك مدبره قبل أن يتم تدبيره .

قال أفلاطون : وهو إذا أكلته مُقَوّ للروح زائد فيما يثبته .

قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الضرر الواقع على الإنسان من هذا الشيء ليس من أجل تضاده للروح ، بل من أجل ملاءمته له . فإذا كان خارجاً جذب ؛ وإذا داخل الإنسان لازَمَ وقوّىٰ شكله الذى ناسبه .

قال أفلاطون : وهو أيضاً يعمى إذا نظر إليه . فإذا اكتحل به قوى نور البصر — إلى أن قال : وسائر الحواسّ أيضاً كذلك .

قال أحمد : العلّة فى هذا كالعلة فى الموت الذى تقدّم كلامنا فيه . وليس كل الأطباء

---

(١) ص : من مسام .

(٢) ص : الغاية .

يوافقون على هذا الرأى ، إلا أنه الصواب ، وليست بنا حاجة إلى إشغال أنفسنا بذكر حجج الموافق والمخالف فى هذا الأمر ، والتجاوزُ إلى غيره أولى .

قال أفلاطون : والتصعيد الكامل أن يصير الشىء واحداً ثم يفرق بالمتجاوز من الحرارة .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه إذا ثابر على التصعيد صارت الأجناس الثلاثة الجنس الواحد الذى يختلف فى القوة ويتساوى فى التركيب ؛ ثم فى رأيه أيضاً أن تفرقه بالنار الشديدة كنار الإذابة بالنفخ . فأما < ثاو > فروسطس وأرسطوطاليس وفيثاغورس فيخطئون هذا من رأيه لأنهم[1] يرون أن ما ذكر خلاف ما ذكر ، إلا أنهم يقولون إن ذلك لا يتهيَّأ لأحدٍ ضبطه فى النار ؛ والشيخ لا يلحقه العتب فى هذا لأنه كان واثقاً بنفسه فى ضبط العمل وتدبيره . وليس العجز والنقيصة فى غيره مما يلزمه . ويرى الفيلسوف أن ذلك إذا خلا مما ذكره ، وهو التفريق بالنار الشديدة ، فإنه يوشك أن لا يقاوم النار بعد . ومِنْ رأى مَنْ خالف الفيلسوف فى قوله هذا أن التكليس بالنار الشديدة يغنى عن التفريق بمثل هذه النار .

قال أفلاطون : والحمامات أيضاً مما يعين على التفريق .

قال أحمد : إن العمل إذا خاف العامل منه أن لا يسرع فى التصعيد فإنه يتّخذ له أتوناً كالحمام ويعلقه فيه فى أوانى زجاجٍ أياماً ، ويكون تارة كنار الحمام . فإذا دُبِّر هذا التدبير أياماً نضج وقبل فى قربِ مدّة تدبير التصعيد .

قال أفلاطون : واحذر أن يكون هذا التدبير مما يخيل .

قال أحمد : إنه ربما كان تدبير العامل ليس بالمستقيم ، فيقع فى العمل [١٢٢ ا] فى مثل هذا الأوان الدودُ ، ويكون ذلك من قلّة التعاهد . ولا يستعظمن أحد تخيُّلَ الديدان فى العمل مما من شىء فيه رطوبة فأمدّ بحرارة أو برودة ألا يُخَيِّل فيه ؛ وقد يُخَيِّل فى اليبس والحر أيضاً من ذلك ما أخبرنى به ثابت ما سمعه من بعض الموابذة الملازم لنار ييست بأرمينية أنه تخيل فى النار ديداناً لونها كلون النار لها حركة ؛ وأنها كانت إذا خرجت من

---

(١) س : لا أنهم

النار[١] بطلت حركتها . فأما الثلج فإنه كثيراً ما يرى ذلك فيه ؛ والسكيان إذا لان مسلكه وقرب فى مكانه خَيَّلَ . والحيلة فى كفّ هذه الغائلة حركة الإناء وضربه ليبطل عمل السكيان فإنه إذا قوى فى موضعٍ نُقِلَ إلى الموضع الآخر ، فاحتاج أن يبتدئ أيضاً ، فلا يزال به كذلك حتى يفرغ من العمل .

قال أفلاطون : وأكثر ما تعرض هذه الأشياء الحيوانية — إلى أن قال : لقرب العهد .

قال أحمد : صدق الفيلسوف وتكلم بالحق ، فإن هذا الشيء إذا كان من جنس الحيوان فإنه أقرب إلى التخيل منه إذا كان من الأجساد القريبة العهد بالنمو . وقرب العهد بمجاورة السكيان مما يمكن للسكيان .

قال أفلاطون : وطحن العمل بعد التكليس مما يعين على الحل .

قال أحمد : إن الطحن يفرِّق الأجزاء فيسرع إليها الحلّ . وما كُلِّس من العمل ربما اجتمع فانضم أجزاؤه .

قال أفلاطون : والعمل الحل ، كذلك النبات لا ينمو دون الحل .

قال أحمد : إن هذا الرأى من الفيلسوف تظهر صحته فى القمح ، لأنه إذا بدأ فى النبات ثم طحن وخبز كان متخلخل الأجزاء لا يكاد ينضم .

قال أفلاطون : اعلم أن النار الشديدة للغسل والخفيفة للتفريق .

قال أحمد : إن النار الشديدة لا تكاد تحلل ، بل تضم الأجزاء بعضها إلى بعض . وإنما التفريق يقع باللّين من النار .

قال أفلاطون : فاعتبر ذلك بالعرق .

قال أحمد : إنه لا يسيل العرق الذى هو كنوعٍ من التحللّ إلاّ بالحرارة اللّينة .

قال أفلاطون : ومن تمام الإدراك أن يكون العمل خلواً من الطعوم .

---

(١) ص : بطل .

قال أحمد : إن الطعوم من الطبائع المركبة ، والعمل محتاج أن يخلو من التركيب . فإذا كان فيه ما فى الطبائع فإنه لم ينفرد بعد .

قال أفلاطون : والبرّانى يكفيه هذا المقدار . فأما الجوّانى فينقى بالروحانيات .

قال أحمد : إن العمل البرّانى يكتفى من التصفية بالحل والتصعيد ؛ فأما الجوّانى فلا يكتفى بالتصفية دون أن يُستعان بالروحانيات ليصفى تلطفها ما يعجز البشر عن فعله .

قال أفلاطون : والروحانيات سهلٌ على الروح جذبه . فأما الجوّانى فلا يتهيأ دون لباس الروح جسداً .

قال أحمد : إن الشيء الروحانى لطيف : فمنه ما يكون ذا غائلة[1] وسطوة ، ويجب أن ينقى العمل منه ، والروح مقتدر على جذب الروحانية المفسدة . فأمّا ما كان من العلم الجسدانى فلا يتهيأ للروح جذبه إلاّ بأن يكون لابساً جسداً من الأجساد يجذب به ما كان من جنسه .

قال أفلاطون : وإذا أحطت بالعمل من لطائف العلو فإنه يكفى الضبط .

< قال أحمد > : يعنى بلطائف العلو الروحانيات . وأنت إذا استعنت بها أحاطت بالعمل فمنعت اللطائف من اللحاق بالعلو .

قال أفلاطون : وأحقُّ المستعان به فى هذا العمل نجم البلاد .

قال أحمد : يعنى بنجم البلاد « المشترى » ، لأنّه المخصوص [٢٢ ب] ببلاد اليونانيين وهو الكوكب المنجح فى كل أمرٍ ، الّخيرُ الطبع الذى لا يشو به الشر .

قال أفلاطون : وتحرّزْ فى ذلك من النيّرين ؛ فأما سوى ذلك فممكنٌ منه المعاونة .

قال أحمد : إن من شأن النيرين الجذب . فإذا كان هذا طباعهما وفعلهما ، فكيف يعينان على منع ذلك ؟ !

---

(١) س : ذو غائلة .

قال أفلاطون : و إن لم يصحّ عندك ما تقول فى المحيط فاستدلّ بالمبرسم وتدبير الأطبّاء له .

قال أحمد : إن من شأن المبرسم فى الشتاء أن يحال بينه و بين الهواء البارد ، ويكون موضعه الموضع الدّفىء إذ كان يجب أن يخرج ما قد علت فيه من الحرارة المفرطة . فإذا كان فى الهواء البارد انعكست الحرارة المفرطة إلى جسمه وكان وشيك الهلاك . و إذا كان المحيط الهواء الدفئ فإنه تنحلّ منه الحرارة فيه : فأراد الفيلسوف بما مثّل أن يصح عندنا أن مضادّ الشيء إذا أحاط بالشيء منعه عن مفارقة موضعه .

قال أفلاطون : والشيء إذا دبّره الماهر فإنه يتألّفه من غير أن يضاده .

قال أحمد : إن من شأن المحيط المضاد أن يفسد و إن منع عن مفارقة الموضع . فيقول الفيلسوف إن الماهر يدبّر العمل تدبيراً يستغنى أن يحيط به ما يضادّه .

قال أفلاطون : و إن حاط أيضاً فليحجز ليأمن الفساد .

قال أحمد : يعلم الحكيم أنه لا يستغنى عن إحاطة المضاد ليمنع من المفارقة ، فيحتال لنا بما هدانا إليه ، وهو أن يحيط بالشيء مسالم ، لا مُشاكِل ، ثم يحيط بالمسالم المضادّ ليكون المسالم حاجزاً بين المضادّ و بين الشيء فيؤمن الفساد والفوت .

قال أفلاطون : والعمل أقلّ أيام تدبيره حَوْلٌ[1] ، يعنى دور النيرّ الأعظم .

إلى أن قال : و يجب أن يكون الابتداء فيه الوقت الذى يعتقده الهند أن فيه تحويل سنتهم .

قال أحمد : قد أعلمك أن العمل يحتاج العامل أن يقوم عليه سنة تامة ، و يأمر أن يكون الابتداء فيه الوقت الذى يعتقده الهند أن فيه تحويل سنة العالم ، وهو حلول الشمس أول الجدى .

قال أفلاطون : و إن الزمان يوافق جنس العمل .

---

(١) س : حولا .

قال أحمد : إن أول تدبير العمل الحلّ وهو الرابع من أرباع السنة ، أعنى به ما بين نزول الشمس رأس الجدى إلى أن ينزل رأس الحمل ، ربع يغلب فيه العضو المائى وتميل الشمس إلى ناحية الجنوب ، فيكون هذا الربع من أرباع السنة أوفق لما يراد حلّه من غيره من الأرباع .

قال أفلاطون : ثم يكون الغالب من العمل فى كل ربع من الأرباع ما يوافق الربع .

قال أحمد : إذا كان الربع الشتوى مما يوافق الحل ، فالربع الربيعى — وهو ما بين نزول الشمس أول الحمل إلى أن ينزل برأس السرطان — مما يوافق التصعيد ، إذ الزمان زمان هوائى يصعد فيه الماء من أسافل الأشياء إلى أعاليها وتتفرّق الأشياء فى أجناسها ؛ ويكون الربع الصيفى مما يُثابر فيه على التكليس إذ الزمان زمانٌ يُبْس لا يصلح فيه شىء كما يصلح التكليس ؛ ويكون الزمان الخريفى ، وهو بين نزول الشمس أول الميزان إلى أن ينزل برأس الجدى ، مما يقصد لتفريق الشىء وتصفيته ، إذ الزمان يعين على ذلك ، كما يرى يقع فى النبات والحشائش وورق الشجر الاضمحلال والبِلى ؛ وإنما قال الفيلسوف ما الغالب فى كل زمان لأنه علم أن الشىء محتاجٌ أن يدبَّر مراراً كثيرة ، وعلم أن أكثر ما يلحق العمل فى إبطال التدبير وهو الحلّ فى أربعين يوماً ، إذ هو الشىء الرطب الذى هو علّة الإبطاء (افهم[1] : علّة إبطاء العمل) — [١٢٣] والربع نيف وتسعون[2] يوماً — فإذا كان إبطاء التدبير يلحق فى أقلّ من نصف أيام الربع ، فكيف يتهيّأ للعامل ألا يخرج فى عمل كل ربع إلى غيره ، لا سيا وأبعد أيام التصعيد فى الأعمال الجوانية النهاية فى اللطافه أقل من الأسبوع . فالفيلسوف لا يحظر أن يخرج العامل فى الربع الواحد من تدبير إلى غيره ؛ إلّا أنه يأمر أن يكون الغالب فى الكل — كل زمان من العمل — شكل الزمان ، لا يغفل سائر العمل ؛ وقوله الذى يأتى بعدُ محقِّقٌ لما أقول .

قال أفلاطون : وإذا ارتفع لك جزء العمل فى أوانه — وهو الأوان المأخوذ من حركة النيّر الأعظم — فجِدَّ فى غيره واستعن فيه بحركة النيّر الأصغر فإنه سريع ليرتفع لك العمل

(١) ص : افهم ما علة ...

(٢) ص : تسعين .

فى الزمان القريب — إلى أن قال : لئلاّ يفوتك مطلوبك و يقطعك عنه العارض لجنسك .

قال أحمد : يقول : إذا ارتفع لك فى ربع من الأرباع عمله فجِدَّ فى عمل الربع الآخر ، وليكن العمل والقمر فى البروج الموافقة كأنك إذا فرغت من الحل فى الربع الشتوى بدأت فى غيره والقمر فى أول الحمل وأتممت ربع الشهر ، وهو ما بين نزول القمر برأس الحمل إلى أن ينزل برأس السرطان إلى آخر الميزان ؛ وكذلك فى سائر الأرباع فليكن عملك فيه ؛ كذلك أقم القمر مقام الشمس ليسرع لك العمل فتأمن ما قد حذَّرك الفيلسوف من أن يقطعك عن مطلوبك الموتُ العارض لجميع الخلق ؛ وعملك يصعب فى أوّله ؛ فأما إذا جرى عليه التدبير بعد التدبير سهل ، فتفقد ؛ ولا تفعل مع هذا فى الابتداء إلاّ بالاختيار و إصلاح مواضع الـكواكب ؛ والعاقبة كما قد أمرتك لأنك محتاج إليه والعمل متعلّق بعضه ببعض ؛ و إذا أغفلت الجزء بَطَل عليك الآخر .

فهذا آخر ما أخرجته فى هذا الرابوع من كلام الفيلسوف ، وقد يعلم إله الحقّ أنى قد بذلت الوسع فى كشفه حتى يحدث أن أخالف وأحيد عن مذهب الفيلسوف ، إذ كان كلامه الجزل الفَلِق كما قد اخترت ، وتركت أكثر كلامه فيه ، إذ كنت مستغنياً عنه بما تقدم من كلامى فيـه وفى الرابوع الأول والثانى ، وما أعزم على إخراجه فى الرابوع الرابع ، إن شاء الله .

تم الرابوع الثالث من أرابيع أفلاطون

والحمد لله وحده

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابوع الرابع ترجمة اسطوميناس

وهو الكتاب الأول من الرابوع الرابع

من أرابيع أفلاطون

قال ثابت : لما فرغ أبو العباس أحمد الحسين من تفسير الرابوع الثالث من أرابيع أفلاطون — قلت له : أيها الفيلسوف المخصوص بكل فضيلة ! إنك قد تكلفت من نقل هذه الكتب المنسوبة إلى الشيخ أفلاطون فى هذا النوع من العلم ، وتجشمت لى من اشتغالك بها ما بهرنى وأيأسنى عن أداء بعض الحق فيه ، ولو عَرِيت من الكون والفساد وبقيت دهر الدهور فى خدمتك وما يلزمنى لك . على أن ذلك الجزء مما قد أسديته إلىّ بدءاً ، وقليل فيما أرجوه مستأنفاً . فالباغى أداء حقّك باغٍ[1] مجازَاتك وثناءك . ومحالٌ ذلك إذ كنت قد خصصت بما قد يحسن هذا للأنام من الابتداء إلى [٢٣ ب] الانتهاء . ولقد تيقنت الفضل على من قد تقدمنى من أئمة العلم بك وبما قد أتيته ، فلا عتب لى على الفلك وحركاته إذ كنت خاواً من الأمل والتمنى إلاّ فى دوام ما قد شملنى وتكامل لدىّ . فأنا أرغب إلى إله الخلق أن يطيل لك البقاء ، ويكمل لديك النعماء — فإنك قد أسديت — بإخراجك غوامض هذه الكتب — إلىّ وإلى من بعدكِ من منتحلى هذا العلم اليد التى أتتَ باستتمامها لديهم ولى بإخراجك غوامض هذه الكتب . فقد أخرجتهم بما كشفت من شُبَه الضلالة وخلصتهم من خُدَع الطبيعة . فالحكمة توجب عليك أن لا تدع ما منحتهم به ابتداء دون إتمامه ، وشفقتك تمنعك من أن تدعنى والطالبين بعدك متأسفين حيارى فيما قد سبق الوعد منك فيه .

---

(١) ص : باغى .

قال أحمد : قد استعفيتك مراراً من المدح الذى لا أستحقّه ، ولا يجوز كون من ينسب إليه مثله . و إنى مبتدئ فى تفسير ما سألت من الكتاب ليتم المعنى وأبلغ الغرض المقصود ، ولأخلى ما بذلت فيــه من النقص و إن كنت لا أخلو من العجز . وأبدأ بقضايا الشيخ فيثاغورس ، فذلك مما يوضّح الكثير مما يحتاج إليه :

قال فيثاغورس : النهاية كالبدء .

قال أحمد : من آراء الأوائل أن الشىء إذا بلغ نهاية التفاوت فى التركيب والتراكم <فـ> إن الحال الذى يحدث عليه بعدُ لا يمكن أن تكون إلّا بما يردّه إلى التفرق والتساوى . فليعتقد منتحلو هذا العلم صحّة هذا القول ، فليس يجوز إدراكه ذلك إلّا بعد أن يصح عنده ما تقدم .

وقضية أخرى وهى[1] قوله : لا يضبط الشىء إلّا بما هو أجْسَى منه .

قال أحمد : ما أنفع هذا القول لطلاب هــذا العلم والعمل ، وأغناه لديهم ! لأنهم محتاجون إلى ضبط ما يدبّرونه[2] . فإذا لم يكن له محيطٌ به أجسَى منه فارق وفات .

وله قضية أخرى قوله : وقد يستغنى عما يضبط إذا بلغ مبلغاً لا يكون فى المشاهد ألطف منه .

قال أحمد : إنه إذا بلغ العمل نهاية التلطيف فإنه يبلغ مبلغاً يكون الركنان اللطيفان ، أعنى بهما النار والهواء ، كالإناء له لا يداخلهما ولا يداخلانه . فإذا كان كذلك فإنه الواجب أن لا يسرعا إليه الفساد .

ولا يخلو كلام الشيخ أفلاطون فى كتابه من أن يأتى على المعانى التى قصد لها فيثاغورس ؛ فإخراجى قول فيثاغورس فى صدر كتاب الشيخ أفلاطون ليس لأن الشيخ أغفل بعض

(١) س : وهوَ .
(٢) س : ما يدبروه .

ما وجب ، أو عجز عن إخبار المحتاج ، بل للتأكيد ؛ ولتتبين[١] موافقتهما فى الرأى . وهذا ما بدأ به أفلاطون فى هذا النوع :

قال أفلاطون : كما لم يَخْلُ الموضع من التفاوت والنقص ، كذلك لا أضمن أن يخلو من ذلك .

قال أحمد : يعنى بالموضع العالم ؛ ويقول : إنى لا أضمن أن يجرى العمل فى مدّته على السداد والصواب ، إذ هو فى الموضع الكبير العوارض والتفاوت .

قال أفلاطون : ولكن آمرك بالصبر على ما نويت والتحرز — إلى أن قال : فأشدّ ما أخاف عليك تركيبك .

قال أحمد : يقول إن خوفه على ما يعرض للعامل فى نفسه وجسده أشدُّ من خوفه على العمل .

قال أفلاطون : فليكن حَزْمك وسياسة مركبك أبلغ من حزمك فيما يدبر — إلى أن قال : فلها تطلب . فأما إذا فارقت فقد نلت الغنى الذى لا يكون معه فقر .

قال أحمد : ما أبينَ صوابَ هذا القول وأظهر منفعته للعامل [١٢٤ ا] من العلماء ! فإنما يعنى بالمركب الجسد ، وسمّاه مركباً للنفس ، وإن كانت النفس غير محمولة لارتباطها — أعنى النفس — بالجسد . فنقول : إن حاجتك إلى ما تطلب تكون وأنت مرتبط بالجسد . فأما إذا فارقته وحللت فى تلك العوالم العالية المجرّدة من الطبيعة ، فقد نِلْتَ الغِنى وعريت من الحاجة .

قال أفلاطون : فتحرز أن يداخلك شىء منه . وما لم تَقْوَ به ، فقابله بضدّه .

قال أحمد : قد يجب على العاملين أن يتحرزوا من أن تداخل أجسادهم من بخارات العمل ورائحته بسدّ الخياشيم والمنافذ التى فى الجسد . فما داخله بعد ، مما لا يضبط فطر ما طبعه ، فيسكن بما يضاده كتدبير الأطباء .

---

(١) س : ولا يتبين .

قال أفلاطون : وخاصة الإلهى فاحفظه فإنه يسرع إليه .

قال أحمد : العضو الإلهى الدماغ ، إذ هو مسكن للجزء الإلهى التى هى النفس(١) ، و إن ما دخَل الخياشيم من البخارات واصلٌ إلى العضلات المحيطة بالدماغ حتى يكاد أن يفسد الحادّ منه التركيب . وفى فساد تركيب هذا العضو بطلان الجسد . فلهذا خصّ الفيلسوف هذا العضوَ بالحفظ دون سائر الأعضاء .

قال أفلاطون : و إذا وصل إلى العضلات فكان يابساً فإنه يسرع إلى الناظر الماء .

قال أحمد : من فعل الطبيعة أن يسرع الضد إلى الضد . و إذا غلب على الأعضاء والأعصاب المتصلة بالناظر اليُبْسُ ، فإنه يسرع إليها الجزء الرطب المائى لمقابلة ما يضاد ، فيوشك ألّا يسلم بصر العامل عند ذلك من الماء الذى يمنع النور من النفاذ .

قال أفلاطون : ور بما بلغ على الاتفاق حَلاًّ(٢) فَحُلَّ .

قال أحمد : قد قلت بدءاً إن الشىء ، و إن اجتهد العامل فيه واستفرغ وسعه ، فإنه لا يبلغ به حتى يقيمه كالبسيط ، إلّا أنه ربما بلغ ذلك على الاتفاق . وهو حينئذ لا يضبط بحيلة . ور بّما مرّ عند مفارقته فاتصل بنفس العامل فجذبه معه . فيريد أفلاطون بالحل حلّ النفس من الجسد ، إذ(٣) كان من آرائه أنها مربوطة .

قال أفلاطون : و إنى كنت أومأت فيما قدمت بأنه لا يوقف على السكون دون الإخبار والتصريح بالبدء وعِلّه .

قال أحمد : إن أفلاطوَن يضمن بهذا القول كشف السرّ العظيم من أسرار الفلاسفة فلتنصت لما يخبر ، فى ذلك علم الابتداء والانقضاء .

قال أفلاطون : وأخبرك إلى حيث بلغت ، ثم تقيس بالرأى الذى أفدت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه قد أحاط بالطبيعى والنفسانى بالعقل ، وأنه لم يتجاوز

(١) فوقها : العين .

(٢) ص : محلا محل .

(٣) ص : إذا .

ذلك ، أعنى بالعقل . وذلك بيّنٌ فى كتابه المترجم بـ«ديالغون» فإنه يقول فيه : « إنى جُلْتُ السمٰوات الثلاث : سماء الطبيعة ، وسماء النفس ، وسماء العقل — فلما رُمْتُ الخروج إلى ما هو أرفع منعنى التركيب الطبيعىّ ، وأنبأنى العقل أن ليس مَسْلَكٌ » : فيقول : إنى أخبر بما أحطت به وأقيس ما لم أحط به بما أفادنيه الجولان والإحاطة بالسمٰوات الثلاث .

قال أفلاطون : ولو كان مما يُسْلَك لسلكت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه إنما أمكنه الإحاطة بهذه السمٰوات الثلاث لأنه قد حوىٰ من كل واحدٍ منها الجزء ؛ فيخبر أنه لو كان فيه ما وراء العقل لسلك إليه واخله[(١)] .

قال أفلاطون : فمن النقص أتيت لا من التوانى .

قال أحمد : يقول : إن ما أتيت من عجزى عن تجاوز العقل بما قد نحته ، لا من توانٍ وتقصير .

قال أفلاطون : ولكن من القضايا المعقولة التى تكون [٢٤ ب] عن مقدمات برهانية أن السبب الأوّل للكون الثانى إله لا يرى ولا يتحرك ولا يلحقه نعت من نعوت الكون . ومَنْ أراد أن يعلم ذلك فسيثبت له إذا بسط الرأى المراتب العدلية البرهانية .

قال أحمد : إن هذا القول من الفيلسوف والرأى منه قد تحيّر فيه الأنام واعتقد كل جيل — عن تقليدٍ دهرى وإيهام من الطبيعة — رأياً خالف فيه الآخر ، وكون ذلك واجبٌ أعنى الاختلاف ، لأن أنفَسَ الأشياء فينا العقل ، وهو دونه لا يدركه . والشيخ أفلاطون لما عجز عن إدراك حقيقته استدلّ بالأثر على المؤثر بما أمكنه الاستدلال ، لا بغير ذلك . فكان من حيله أيضاً فى إدراك ذلك جمع ما اعتقده الأوائل من الأمم الماضية قبله وتبحُّر كل ذلك وتبيين فساد الفاسد وطلب العلّة التى أوهمت ذلك ودعت إليه . ولم تزل تلك حاله حتى أدّاه التفتيش إلى صحّة ما اعتقده الفلاسفة قبله : منهم سقراط واسقولپيوس

---

(١) كذا ! ولعله : داخله .

وفرامنيدس[(١)] . ومن رأى هؤلاء المخصوصين بكل فضيلة أن العلّة التى من أجلها المشاهد إله لا يرى ولا يدركه شىء من الصفات ، وذلك بيّنٌ واجبٌ أنه كذلك ، إذ لا يمكن أن يلحقه ما يلحق ما خالفه فى الأولية . ولقد نفى عنه الحكيمُ جميعَ الصفات التى يصفه بها العوام ، حتى لقد حظر أن يقال « قديمٌ[(٢)] » إذ القِدَم فى الزمان و بالزمان ؛ ونهى أيضاً أن يقال « عليم » إذ هذه الصفة تلحق الطبيعيين ومَنْ يجوز عليه الجهل . — وكان مراده أيضاً فى نفى هذه الصفات أن لا يتوهم كون شىء معه بتةً . وهـذا القول يشهد بصحّة نسبته إليه .

قال أفلاطون : و إنما أثبته على الاضطرار من حيث كنت لأنى معترف بالعجز .

قال أحمد : يقول إنما أثبته كما أمكن عندى وكما يجوز أن أعلمه . فأما المعرفة من حيث هو فمحالٌ ذلك فى النفسانى العقلى ؛ فدع المركّب الطبيعى .

قال أفلاطون : ومعرفة الكون فمعتاصٌ ، من أجل ذلك لا يرجى الاتفاق فيه .

قال أحمد : يعنى بالكون العقل وما دونه . وللفلاسفة فيـه اختلافٌ كبير يوازى اختلاف العامّة فيه . وسأخبر بالاختلاف الذى يقارب الصواب ، ولا يخلو الحق من أن يكون فى أحده :

أما الاسطخسيون[(٣)] فيقولون[(٤)] إن الخلق من العقل منقوض فنسبوا العقل إليه ، وسمّوا العقل الفاعل للنفس معقوله ، لا على الانفصال . وأما فيثاغورس وشيعته فيقولون إنه أراد فكان العقلَ . ونسبوا الإرادة إلى صفات الفعل ونفوها عن صفات الذات . — وأما أفلاطون ومن تقدمه من أئمته فيرون أن الإرادة محيطة بالفعل ، وأن الفعل المراد . هـذا

---

(١) ص : اسموليوس وفراموس — وقد أصلحناها كما ترى . فالأول هو Asclepius أبو الطب ، والثانى هو Parmenides رأس المدرسة الإيلية الذى سمى أفلاطون إحدى محاوراته باسمه .

(٢) ص : قديما .

(٣) الاسطخسيون : نسبة إلى الاسطخس (= الاسطقس = العنصر) στοῖχειον : أى القائلون بالعناصر ، وهم الفلاسفة الطبيعيون الأوائل مثل ثاليس وانكسمندريس وانكسمانس وهرقليطس وانبا ذقليس الخ .

(٤) ص : فيقولوا .

رأى أفلاصون ومن يأتم به ، ما خلا اسقلبيوس[1] فإنه يُقـدّم على الإرادة ، التى من أجلها الفعل ، مقدماتٍ و يرتب ذلك ترتيباً يكون بين العقل و بين السبب الأوّل ما بين العقل وقعر الطبيعة . و إنما أخرج فى هذا الـكتاب الحـكاية عن القوم وأضرب عن البراهين والحجج التى احتجّ بها كل فريق منهم صفحاً ، إذ ليس ذلك من جنس الـكتاب . و إنما غرض الفيلسوف فى إخراج ما يُوثَق به على حقيقة الـكون والتركيب ، لا غير ذلك . فمن أراد أن يعرف[2] ذلك بالبراهين والحجج والمقاييس فلينظر فى كتاب الفيلسوف المنسوب إلى البيان والبرهان ، وفى كتابى المترجم [١٢٥ ا] بـ « الإيضاح » ؛ فقد أخرجت فى هذين الـكتابين هذا السرّ العظيم من العلم الـكبير المشتمل على العلوم بأصحّ ما تهيّأ وأوضح ما أمكن ؛ ودققت الـكلام وأخرجته مخرجاً لا تلحقه الآراء اللطيفة إلّا بمشقة وصبرٍ على التبحُّر .

قال أفلاطون : و إنى و إن عجزت عمّا أُخْبِرت فمن الحق أن أقول إنى أحطت بما دون ذلك حتى لم يغرب عنى ما أردت .

قال أحمد : كما اعترف بالعجز عن إدراك ما فوق العقل ، فـكذلك ادعى — ودعواه الحق — أنه لم يفته ما أراد من علم ما دون ذلك .

قال أفلاطون : وتساوى عندى القريب والبعيد لمـا فى البعيد من السنن المستوى .

قال أحمد : يقول : تساوى عندى إدراك القريب التى هى الطبيعة ، والبعيد الذى هو العقل والنفس ؛ إذ العقل والنفس يجريان على سدادٍ وتساوٍ ، فيـكون الرأى أضبط له ، والطبيعة و إن تفاوتت فقد جاورها وقرب منها .

قال أفلاطون : ومن أجل العقل والنفس .

قال أحمد : المسائل والمناطحات التى تقع فى كون العقل لا تقع فى كون النفس ، إذ العقل من أجل ما قدمنا . وللمناضلين أن يسألوا عن العلّة التى أوجبت من العلة الأولى ؛

---

(١) ص : اسقليوس .

(٢) مكررة فى المخطوط .

وهذا السكون أعنى به العقل ، إذ الأول كما أخبرت لا يليق به شىء من الصفات المعقولة . فأما العقل فلاستحقاقه اسم التكوين جاز أن ينسب إليه الفعلُ الإرادةَ المعقولة ، إذ الإرادة من العلّة الأولى غير معقولة ، إذ هى — أعنى هذه الإرادة — فوق العقل ، والعقل واجب فيه الإدراك ، والإدراك يكون بالحركة المعقولة ، لا الحركة التى تكون فى الأجسام المحسوسة . و إذ قد بينت الحركة المعقولة وجاز فى العقل الانفصال لما استحق من اسم التكوين ، وكانت الحركة من الصفات ، والصفة لا تكون إلا لجوهرٍ[1] ، جاز ثبات ما قدمنا كون الجوهر المتحرك وهو النفس البسيط — هذا رأى اسقلبيوس . فأما أفلاطون فيقول إن العقل لاستحقاقه اسم التكوين استحق اسم الحاجة وجاز عليه فاحتاج إلى مركب وحامل ، فجعل النفس ليكون حاملاً له . و إنما أخبر من كل قولٍ بالبعض منه وأومأ إلى الرأى فيه ؛ فأمّا إخراجه على جهته فيغمض و يختلط[2] على الناظر فيه .

قال أفلاطون : فالعقل ما به أدركنا ، والنفس ما به قدرنا .

قال أحمد : الإدراك والقدرة من صفات العقل والنفس . فالعقل يحوى الصفتين ، أعنى الإدراك والقدرة ، ولا يجوز عليه أضداد هذه الصفات . والنفس خِلْوٌ من الإدراك ، جائزٌ عليه العجز .

قال أفلاطون : والعقل لا يداخل ، والنفس بخلاف ذلك .

قال أحمد : إن الجزء الحسّاس فينا هى النفس ؛ وظاهرٌ أنه كثيراً ما تألم وتعترضها العوارض ؛ وذلك لا يكون إلا بمداخلة ؛ و < أما > العقل فإنه لا يشاركه فى ذاته ضد . وقد اعترض الفوثاغوريون على الفيلسوف فى ذلك وقالوا إن الجهل والحمق فى العقل كالألم فى النفس — فكان من جواب الفيلسوف لهم فى ذلك أن الجهل والحمق نفى العقل ، وليس الألم نفى النفس ، ولا يداخل الإدراك العقلى العمى الجهلى ، كما يداخل النفس الألم المؤذى . ولا يجوز على النفس النفى كما يجوز على العقل ، لأنّ نفى النفس الموت و بطلان البنية ،

(١) ص : جوهر .

(٢) ص : يخلط .

وليس فى نفى العقل ذلك . وصحّة هذا القول قد اشترك فيه العامّة لظهوره ووضوحه [٢٥ب] فضلاً عن الفلاسفة ، فقد يقولون⁽¹⁾ للرجل : لا عقل له ، ولا يقولون : لا روح له .

قال أفلاطون : واتخذ النفسَ لتدبره ، لا لحاجةٍ .

قال أحمد : لما أخبر فيما تقدم من قوله إن العقل خلق النفس لتصيره مركباً ، ومن رأيه أن العقل مدبر غير محتاج ، أراد أن يظهر رأيه فى ذلك و يعلمنا أن العقل لا يحتاج إلى حامل كما تحتاج الطبيعة والأشياء المحسوسة . ولكن أخرج اسم المركب هناك على الاستعارة ونسق الكلام .

قال أفلاطون : وكيف يكون ذلك ، والنفس التى هى من أجل العقل غير محسوسة بل معقولة ؟ !

قال أحمد : قد تعلم أن ما يحتاج إلى الحامل الجوهر المحسوس المركّب . فالنفس التى هى فعل العقل غير محسوسة ، وهى حاملة لما تحتها ، أعنى به الطبيعة . فكيف ترى يكون العقل ؟ !

قال أفلاطون : والنفس تَرىَ ولا تُرى ، وهى دائمة الحركة ، ومن أجلها الطبيعة .

قال أحمد : قد اختلف العلماء أيضاً فى هذه الدرجة ، فقال فريق منهم إن الطبيعة هى النفس المتراكمة فى التركيب . وقال فريق — وهم الجمهور وفيهم أفلاطون — إن النفس اقتدت بالعقل فى الفعل . وأرادت أن تحدث أيضاً فأحدثت الجوهر البسيط ، وهو ينقص فى الفضيلة عن النفس كنقصان النفس عن العقل .

قال أفلاطون : فالبسيط للطفه حسّاس .

قال أحمد : إن هذا الجوهر لما خلا من التركيب والتفاوت وكان مناسباً للنفس مشاكلاً له — وجب أن لا يخلو من الحسّ .

قال أفلاطون : وأول التركيب فرون⁽²⁾ .

---

(1) س : يقولوا . (2) كذا ! ولعله : فوتون (الضوء) .

قال أحمد : هذا الجوهر لما كثر فيه الحركة والانتقال تكاثف فصار منه الجوهر الذى يسميه الفلاسفة فريون ؛ وهو أيضاً حسّاسٌ لطيف .

قال أفلاطون : ومن فريون الأثير ؟

قال أحمد : الأثير جوهر الضياء الخالو من الشوائب . وقد بلغ التركيب بهذا الجوهر فى هذه الدرجة أن جعله محسوساً ، لأن الضياء لونٌ ، واللون محسوس .

قال أفلاطون : و يتكوّن من الأثير الجوهر القابلُ للتفريق والاجتماع .

قال أحمد : إن الأثير للطفه ووأحدية ذاته لم يمكن منه التداخل . فلما ازداد تركيباً حدث فيه الجزء القابل للاجتماع . إن أوائل الأشياء الجزء القابل للاجتماع والافتراق ، وسمّوه الهيولى ؛ وزعموا أن جوهر الضياء متولّد منه على التركيب . فلولا ظهور بطلان هذا القول لكنت أجعل بعض نهارى للكلام فى نقضه لكنى قد كفيت ذلك بما أخبرت . وكيف يجوز على رأى من الآراء أن التركيب يزيد الشىء صفاء ، وأن الظلام العتِم يتولد منه النور المضىء ؟!

قال أفلاطون : وليس بكليتها فى الدرجات تستحيل ، بل البعض و يبقى الباقى كهيئته .

قال أحمد : يقول أن ليس كل جوهر بكليته يقبل التركيب و يستحيل ، بل يحدث ذلك على البعض دون البعض . كأنه يقول : إن فريون لم يستحل بكليته أثيراً ، ولا الأثير استحال بكليته الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، بل استحال من كل واحد منها البعضُ دون البعض ، و بقى ما لم يستحل كهيئته .

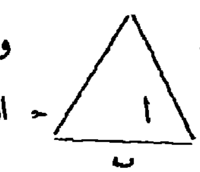
قال أفلاطون : ومن الجوهر القابل تتولّد فيه أجزاء هى أقل قليل الشىء المحسوس ، ولا تكاد تنقسم بالفعل لصغرها ، وتنقسم بالقوة والعقل . ولى فيه كلام كثير فى كتبى على أصحاب الطبائع .

< قال أحمد > : فيرى أفلاطون الثلاثة الأجزاء [١٢٦] إذا اجتمعت حدث منها السطح ، و إذا علا هذه الثلاثة الأجزاء ثلاثةٌ أخرى حدث فيها الجرم العريض الطويل

العميق . ويخالف ذلك أرسطوطاليس ، وزعم أن السطح لا يكون إلاّ من أربعة أجزاء ، والجرم لا يكون إلّا من ثمانية أجزاء . وذلك ما أنبأتك به من التركيب حتى بلغ هـذا الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، وحدث بعد ذلك فيه هذه الأجزاء . إن الأجزاء التى يعتقد الطبيعيون أنها لا تنقسم ولا يلحقها التجزىء بخلاف ما يعتقدون ، إذ التركيب بعد التركيب بلغ به هذا المبلغ ، لـكن استحال أن يتصوّر فى أوهام هؤلاء تجزئتها معقولاً ، ولا محسوساً .

قال أفلاطون : فمن المثلثات المدورات التى كانَ منها الأجرام السماوية .

قال أحمد : إن الأجرام السماوية لما كانت متشابهة نسبوها إلى الجرم المدوّر ، وإن أفلاطون لما رأى أن تلك النقط والأجزاء لا تكاد تحسّ على الانفراد ، وكان الجرم المحسوس يكون من أجزاء ستة ، إذ السطح من ثلاثة ، ولا يكاد أن يكون المدوّر من هذا العدد — نسب أوائل الأجرام إلى المثلثات ، ونسب الأجرام السماوية إلى الدوائر المركبة من المركّباتُ . فمن اعتقد من تلامذة أفلاطون أن القوس الصغير من الدائرة الـكبيرة خط مستوٍ ، فإنه يذهب إلى أن ضلع الدائرة مركّب من ضلع المثلث ؛ ومَنْ ذهب إلى أن القوس من الدائرة لا يخلو من التقويس ، وإن كان فى نهاية الصغر والدائرة فى نهاية العظم ، فإنه يعتقد أن ضلع الدائرة مركب من زوايا المثلث ونضع لذلك شكلاً ليكون أقرب إلى فهم الطالب . فنضع مثلث ا المركبة من ثلاثة الأجزاء فضلعها ب وزاويتها حـ ، فقد حدث فى ب الخط المستوى المحسوس وعدم ذلك فى حـ وذكر من اعتقد تركيب ضلع الدائرة من الزوايا لا يتلاصق فى تركيب الدائرة إلّا مقوساً . وقد قال أرسطالينوس الرجل الذى نقل فى العالم كون مثله القولَ الصوابَ الذى لا شك فيه ، وهو أن الدائرة العظيمة كيف كان تركيبها من الضلع ومن الزاوية فقسيُّها[1] الصغار خطوط مستوية بالحسّ مقوّسة بالعقل والقوة لأن الزاوية وإن كانت نقطة لا تنقسم بالحسّ فهى تنقسم بالقوة والعقل .



---

(١) قسيّ : جمع قوس .

قال أفلاطون : وتشكل أشكالاً متشابهة جملة متساوية إذ التركيب لم تبلغ به حد التفاوت .

قال أحمد : إن الأجرام السماوية لقربها من البسيط ومشاكلتها له خِلْوة من العاهات التى فى الطبائع السفلية فلا يسرع إليها الاضمحلال والفساد كما يسرع إلى السفلىّ .

قال أفلاطون : وأول المحسوسات ما نحسّه بالعضو الأشرف إلى أن نبلغ به أن نحسّ بالعضو الأرذل .

قال أحمد : العضو الأشرف عضو العين . وقد سبق من قولى فى هذا الكتاب أن أول ما بلغ بالتركيب البسيط أن جعله محسوساً أقامته نوراً مضيئاً وهو ما نحسّه بالعين . فلما تمادى التركيب بلغ ما نحسّ باللمس وغير ذلك من الحواسّ .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات السريعة تولد اليبس .

قال أحمد : إنّ من رأى أفلاطون [٢٦ ب] أن اليبس بدء الطبائع وصفوها كما أن الرطوبة قعر الطبيعة .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات البطيئة تولد الرطوبة .

قال أحمد : إن هذا القول قد خرج تفسيره فيما تقدم من القول .

قال أفلاطون : ومن التركيب واليبس تولد الحرارة — إلى أن قال : ومن بالتركيب والرطوبة تولد البرد .

قال أحمد : إن الحر أخو اليبس ، والبرد أخو الرطوبة ، فيقول الفيلسوف إن التركيب الواقع واليبس تولّدُ الحرارة ، وبالرطوبة والتركيب تولد البرد . ولو قد أخرجت ما تكلم به الفيلسوف مما يثبت كون الطبيعة وتولدها وفى توليد الجواهر على الدرجات ومناظرته للمجادلين له — لطال الكلام واشتغل عن المقصود فى هذا الكتاب . ومن عادتى أن لا أستقصى فى كل كتاب إلّا غرض الكتاب وأتجاوز سائره ، وعلى أن غرض الفيلسوف

فى الإخبار عن ذلك ، أعنى به تولد أوليـة الأشياء والإخبار عما تركب كيف تركب ، ليكون المثال للعامل فيما يدبر من تركيب أو حل وغير ذلك .

قال أفلاطون : فتركبت الحرارة واليبس ، واقتبسا من الضيائية اللون لقربها .

قال أحمد : إن الحرارة واليُبْس لما امتزجا تولد النار المُحرق ؛ ولطلبِ الحرارة العلْوَ وسرعة اليبس اقتبسا من جوهر الضياء ما ظهر فى لون النار واستعلى — أعنى النار — على الطبائع المركبة .

قال أفلاطون : وتولّدَ سائرُ الأركان أيضاً بالممازجة ، فصار العلوى المخصوص بالحر ، والسفلى المخصوص بالبرد .

قال أحمد : يعنى بالأركان النار والهواء والماء والأرض : فالنار والهواء المخصوصان[1] بالحرّ محلّهما العلو ، والماء والأرض المخصوصان[1] بالبرد محلهما السفل .

قال أفلاطون : وبلغ تراكم التركيب أخلاط الأركان .

قال أحمد : إن الأركان ، وإن كانت متضادّة ، فإنها تمازج بتمازجٍ لها . فالحر والبرد متضادّان يجمعهما اليبس والرطوبة ؛ واليبس والرطوبة متضادان يجمعهما الحرّ والبرد . فيقول الفيلسوف : إن هذا الاجتماع تراكم التركيب .

قال أفلاطون : فاجتماع[2] المتضادين < يؤدى إلى > الاضمحلال والفساد .

< قال أحمد > : الأشياء السفلية إذ كانت مركبة متضادة فالجزء منها يضاد الآخر وينافره ، والأجرام السماوية وإن كانت مركبة فهى واحدية الذات لم يبلغ بها التركيب حدّ ما يتضادّ ، فلذلك طال ثباتها ؛ وإن كانت لتركيبها وقبولها الأثر قابلة للتغيير والزوال .

---

(١) ص : المخصوصين .

(٢) ص : فالاجتماع المتضادين الاضمحلال والفساد إلى الأشياء السفلية — وفيه تحريف أصلحناه كما ترى .

قال أفلاطون : وكلما ازداد تركيباً ازداد تفاوتاً وعكراً وكان الفساد أسرع إليه إذ هو المشاكل له .

قال أحمد : إن الفاسد فى ذاته يسرع إليه الفساد ويشاكله ، والشكل طالب للشكل .
قال أحمد : مراده فى هـذا القول ما قد أخبرت به فى قضايا فيثاغورس فلنتجاوز ما يأتى من كلامه .

قال أفلاطون : والأجرام السماوية للتركيب شاكَلْت المضمحلّة .

قال أحمد : يعنى بالمضمحلة الأجراء السفلية . والأجرام السماوية قد ينسب إليها فى المشاكلة ويقع منها — أعنى السماوية ، الأثر المشاكِل للطبائع . فيخبر الفيلسوف أن هـذا الأثر والشكل من أجل التركيب .

قال أفلاطون : وكلُّ ما كان منها أوفق للطبيعة فهو[1] أبعد من البسيط .

قال أحمد [٢٧ ا] : كل جرم من الأجرام السماوية كان كثير الأثر فى الطبيعة وعاون الطبيعة على فعلها فبالواجب أن ذلك لبُعْده من البسيط وقربه من الطبيعة .

قال أفلاطون : وكما تفاضلت الأجرامُ السفلية ونقص تفاوُتُ بعضها — كذلك كانت الأجرام العلوية .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية ازداد بعضُها على بعض فى التركيب ، إلّا أنها لم تتضادّ . فما ازداد تركيبها صار المشاكل لها فى الأجرام السفلية ما هى فى قعر الطبيعة ؛ وما قرب من التساوى صار المشاكل لها من الأجرام السفلية لطائف الطبيعة .

قال أفلاطون : ومن أجل التركيب تفاوتت مراكز العلوية .

قال أحمد : يقول : من أجل التركيب حدث الاختلاف فى مراكز الكواكب ، فصار بعضها فوق بعض .

قال أفلاطون : فلما تزاوجت الطبائع تمكن منها كلُّ مركبٍ فيما وافقه .

---

(١) ص : فهى .

قال أحمد : يعني بالطبائع المفردة وهو الحرّ المفرد والبرد المفرد واليبس المفرد والرطوبة المفردة . فتولد من الحرّ واليبس النارُ ، ومن الحر والرطوبة الهواء ، ومن البرد والرطوبة الماء ، ومن اليبس والبرودة الأرض فيثبت كلٌّ منها في الأماكن الموافقة لها .

قال أفلاطون : وطلب كلٌّ واحدٍ منها الآخر بالتنافر .

قال أحمد : مِنْ رَأْيِ الأوائل أنه لمّا حدث السكون الرُّكْنى طلبت منافرة العلوية وطلبت العلوية منافرتها ، حتى كان من الأمر ما يخبرك به الشيخ أفلاطون .

قال أفلاطون : ولو خُلِّيَ بين الطبائع لتولّد من الأمر ما لا يُتَلافَى .

قال أحمد : يقول : لو تركَتْ الطبائع لتولد من الأمر ما لا يتلافى تراكم الفساد فيها ، حتى كان يبلغ من ذلك ما لا يتصوَّر في أوهامنا .

قال أفلاطون : ولكن الأنفس سلكت حتى بلغت أجرام السماوات ثم ما دون ذلك ليمنع من الإفراط ويُرَدَّ إلى الاتفاق .

قال أحمد : يعتقد أفلاطون ومَنْ تقدّمه من الأوائل أن النفس لمّا جذبت[١] الجوهر البسيط اقتداء منها بالعقل ، أرادت الإمكان في غيره ، فوقع عليها المنعُ من العقل ، فلم يكن منها بعد ذلك جَذْبٌ[٢] ؛ وإن الطبيعة لما تفاوتت وبلغ بها الأمر إلى ما يشاهد لم تزدد على طول الثبات — إذ ليس هناك زمانٌ ، إذ الزمان ما بين الحركات المعلومة — إلّا تفاوتاً وتراكماً ، فسلكت إليهما الأنفس فمنعت التراكم في الفساد .

قال أفلاطون : وسلكت إلى الأجرام السماوية فمنعت أن تحل محلّ السفلية ومنعت السفلية عن الزيادة — إلى أن قال : فاستعان منها عليها .

قال أحمد : يعني بالزيادة الزيادةَ في الشر . وقوله : « استعان منها عليها » يريد أن النفس منع بالطبع الطبعَ عن طباعه .

---

(١) ص : حدثت .
(٢) ص : حدث .

قال أفلاطون : ووافى وقد اختلطت اختلاط مداخلة لا مجاورة .

قال أحمد : يعنى بالموافى النفس . والاختلاط عند الفلاسفة نوعان(١) : اختلاط مجاورة ، واختلاط مداخله . فالاختلاط المجاور كاختلاط الخردل والسمسم ، واختلاط المداخل كاختلاط الخمر والماء ، لأنه إذا اختلطا صار كل الماء فى كل الخمر ، وكل الخمر فى كل الماء بالتداخل ، لأن الأجزاء فى هذين — أعنى بهما : الماء والخمر — سيّالة لا تمنع من التداخل . والسمسم والخردل وما أشبههما لا يقبلان(٢) التداخل لانضمام [٢٧ ب] الأجزاء والتعقد . فيقول الفيلسوف : إنه وافى النفس فوجد < أنه > قد اختلطت الأركان بالمداخلة اختلاطاً صار فى الجسم الواحد الأركانُ الأربعة .

قال أفلاطون : ولما وقعت فى هذا التهور العظيم لم يكن ينفذ منها الأثر كما ينفذ فى عالمها — إلى أن وقعت فى الجرم السيال فبطل الأثر بكليته .

قال أحمد : يعنى بالتهور العظيم الطبيعة ؛ ويقول إنه لما وقعت الأنفس فى الطبيعة لم يكمل الأثر كما كانت مكملة فى عوالمها لاختلاطها بالمطبوع المركب : فلما خالطت الجرم السيّال ، يعنى الرطوبة ، بطل منها الأثر بكليته .

قال أفلاطون : ومَنْع بطلان الأثر حدث عليها فى ذاتها ما لم تحس معه .

قال أحمد : إنه من البيّن عند العلماء بفعل الطبيعة أنه ليس ركنٌ من الأركان أمنع للنفس من فعلها — من الرطوبة . بيان ذلك فى التوليد : فإنه لاستيلاء الرطوبة عليه بَطَل أثر النفس فيه ، والرطوبة هى المانعة ، إذا غلبت على الهواء المحيط ، لضياء الشمس من النفاذ ؛ هذا مع قوة الشمس وغلبته حتى يرى فى شواطئ البحر وخاصة فى الأركيد ، وهو الموضع البعيد الغور ، قد عَدِم ضوء الشمس عَدَماً دائماً . وقد يجب علينا مع ما نشاهد تصديق الشيخ فى قوله .

قال أفلاطون : وكأنّ هذا الجرم مع ما يبطل من الأثر تعسر مفارقته .

---

(١) ص : نوعين .

(٢) ص : لا يقبلا .

قال أحمد : بالحق قالت الأطباء إن الحياة بالرطوبة ، والموت باليبس ، لأنه متى ما وُجِد فينا الجزء الرطب معتدلاً فإنه يستحيل من النفس مفارقة الجسد كما قد أخبر به الفيلسوف . إلّا أنى أقول إن فراق النفس الجسد بغلبة الرطوبة . بلى ! قد يكون ذلك إذا غلب حتى يسدّ المسامّ ويغلب على الأضداد فتقبل النفس منها فى أوان مجاذبتها لأضدادها واشتغالها عن الضبط .

قال أفلاطون : فلما ارتبطت بالجسم السّيّال وعسر عليها المفارقة حدث التجبُّل .

قال أحمد : إن الأنفس لما مكثت مداخِلةً الطبيعة بطلت مفارقتها وتشبثت الطبيعة بها — حدث عن ذلك بهذه المجاذبات الحيوان .

قال أفلاطون : وكان التجبُّل حينئذ ؛ وإن كانت النفس المخالطة تجرى على غير سدادٍ لتكامل فساد الطبيعة .

قال أحمد : يقول إن الحيوان الذى تجبل قبل لم يثبت إلّا القليل ، إذ كان فساد الطبيعة لا يكاد يقيمه ، ولأن البنية لم تكن على سداد .

قال أفلاطون : وكان من هيئة التجبُّل أن تكون فى أجسامٍ مستديرةٍ مأخوذة شكلها من الشيء السريع الحركة المشتاق بعضه إلى بعض .

قال أحمد : إن فيما يزعم الأوائل أن التجبل كان فى البدء أجراماً مستديرة فكانت لا تكاد تثبت لعدمها المثبتة لها كالأعضاء المغذية والمنفّسة . أعنى بالسريع الحركة[1] الفلك ، والمشتاق بعضه إلى بعض ، فهو قولٌ مجازٌ مشهور فى اليونانيين : تصوروا فى أوهامهم أن[2] الفلك إنما سرعته فى الدوران لطلب الجزء منه ما يليه فالكل طالب لا يدرك ، وذلك كثير فى كلام الشعراء . قال أوميرس الشاعر : « طلبتك طلب الأفق للأفق » — يعنى به أفق السماء .

---

(١) ص : الحوى — وهو تحريف واضح .

(٢) ص : إلى —

قال أفلاطون : فدفع ما ارتبط من النفس إلى مضيق شديد وخصّ المخالط [٢٨ ا] بالألم الدائم .

قال أحمد : يريد < بقوله : > « ما ارتبط من النفس » أن يعلمنا أنه ليس كل الأنفس ربطت ، ولا كلها سلكت إلى الطبيعة . وقد قلتُ بدءاً إن الاستحالات والتغاير فى الدرجات حدث على كل نوع منها البعض دون الكل ، وأن من الأنفس المرتبطة خالطها كما يذكر الفيلسوف حميا الطبيعة فلقيت الألم الشديد والعذاب .

قال أفلاطون : فهنالك جاء العقل لاستنقاذ النفس فوجدها لا تكاد تستنقذ إلاّ فى الزمان الطويل بالتدبير الذى نصفه .

قال أحمد : يقول إنه كان من ارتباط النفس بالطبيعة واستمكان الطبيعة منها أن استحال استنقاذها إلاّ بالمعاناة والتدبير فى الزمن الطويل .

قال أفلاطون : فخصّ الجسم المستدير وأطاف به الشىء الحافظ له وفتح إليه الأبواب ليوسّع عليه ، ثم جعل له المعاطف وما يغذيه وما يغذى المربوط به لتشتغل به عن مجاذبته ، فكان جسد الحيوان الأول جنس الأجناس وصورة الصور[1] تتلوه .

قال أحمد : الجسم المستدير عضو الدماغ ، والشىء الحافظ له القحف ، والأبواب يريد بها الحواسّ الخمس التى هى البصر والسمع والشم والذوق واللّمس . فكل ذلك يفرج عن النفس ويوسّع عليه . ويعنى بالمعاطف الجسد ؛ وما يغذيه فهو الكلام المقوّى للنفس . وما يغذى الطبيعة فالمطعم والمشرب الذى تشتغل به الطبيعة عن مجاذبة النفس ؛ والحيوان صورة الصور ؛ وجنس الأجناس الإنسان .

قال أفلاطون : وأوصله بعد ذلك بالعالم العلوى ليكون هو المعين على تخلصه .

قال أحمد : إن العالم العلوى دائم التأثير فى الإنسان وواصل بسمته ، أعنى الإنسان ، عند موته إلى الفلك . فلا يزال الوصول حتى يرجع ما خرج من العالم العلوى إلى موضعه

---

(١) س : صور الصورة .

الجزء بعد الجزء ؛ ولست أقول إن كل ما وصل إلى الفلك واصلٌ إلى عالم العوالم ، بل يصل الصفو دون الشوائب .

قال أفلاطون : وأحدثت الطبيعة فيها أعضاء التناسل — إلى أن قال : وإن كان به الفعل الخسيس الطبيعى فإنه يولد ما يحدث منه .

قال أحمد : يقول إن هذا العضو من أحداث الطبيعة ؛ ويقول إنه وإن كان بهذا العضو الفعلُ الرذل الطبيعى فإنه يتولّد به الحيوان الذى يحدث منه القوى إلى العلو ، فيكون أحد الأسباب المؤدية إلى المراد .

قال أفلاطون : وسكن الموضع الأرفع وأبعد النفس حتى أقامه فى المعاطف فى عضو نفيسٍ كالشعلة أقامها على تدبير مخلص بها — إلى أن قال : فالطبيعة أيضاً تحتال .

قال أحمد : الموضع الأرفع الدماغ مسكن العقل ؛ وإنه لما صار الدماغ مسكن العقل صار القلب مسكن النفس ، والقلب كما ذكر الفيلسوف على صورة الشعلة مستغلظة الأسفل مستدقة الأعلى ، والدم يحويه أيضاً على هذه الصورة ؛ فأقام العقل فى هذا العضو مدبراً للنفس معيناً لها على التخلص . وقوله : إن الطبيعة تحتال فالطبيعة محتاجة تطلب النفس وتتشبث بها وتحتال فيما تستمكن به منها . فكل أثر يكون من الإنسان يشاكل العقل فإنه معينٌ للنفس [٢٨ ب] على التخلص ، وما شاكل الطبيعة فإنه يزيد فى الانغماس .

قال أفلاطون : وتستفعل النفس الطبيعة ، فما ضعف انقاد .

قال أحمد : كما يدبر العقل التدبيرات فى خلاص النفس ، كذلك تحتال الطبيعة فى التشبُّث بها . وإن كان غير مستحكم القوة أو كان قريب العهد بالخلاص من الطبيعة الحاسّية فإن الطبيعة يستفعلها الفعلَ المشاكل لتقوى بها على الربط .

قال أفلاطون : ودبّر المدبِّرُ الحيوان بأن جعله متصلاً بالعالم العلوى ليكون الحادث منه .

قال أحمد : إن الحيوان والنسم[1] المربوطة قد اتصلت بالفلك ، فلذلك تحركاته — أعنى

---

(١) ص : النسيم .

الفلك — تؤثر فى الحيوان وهو دائب التأثير و يجذب من الحيوان والناس الذى هو النبات وغير ذلك من الأجرام .

قال أفلاطون : فما كان من الجرم الأعلى موافقاً للجرم السّيال فإنه يعين الطبيعة على فعلها ، وما كان موافقاً لليابس فبخلاف ذلك .

قال أحمد : قد تقدم من قولى فى هذا الكتاب وفى غيره فى الجرم السيال ما فيه المقنع وأنبأت أنه قعر الطبيعة وأنه أشدّ الأجرام فى التشبث بالنفس وأن بغلبةِ اليبس أو تفاوت الرطوبة فارق النفسُ الجسدَ . فيقول الفيلسوف إنه ما كان من الأجرام العلوية قد غلب عليها اليبس فإنها لا تعين الطبيعة على فعلها ؛ وما كان رطباً فإنه يعين جداً . وسأوضح ذلك للطالب ليقف عليه ، و يصح عنده أن العلماء بأحكام النجوم قد اعتقد كل واحدٍ منهم عن اختيار وامتحانٍ أن بعض الكواكب المتحيّرة سعدٌ و بعضها نحس — من أن يعلم أكثرهم العلّة فى ذلك . والسعد عندهم : المشترى والزُّهرة والقمر ؛ والنحس : زحل والمريخ والشمس و بالحق ما اعتقدوا ذلك ، إذ كان العالم دار الطبيعة وموضع التركيب ؛ والسعد عند أهله ما أعانهم على فعلهم وقيض إليهم مرادهم ؛ والنحس ما كان بخلاف ذلك ، فخصوا الأجرام المخصوصة بالرطوبة إلى السعد ، والأجرام اليابسة بالنحس ، فوصلوا إلى معرفتها بالحقيقة بالتجربة والسماع و إن لم يقفوا على العلّة . فهذا ما بان فى الكواكب المتحيّرة وهى البيّنة التأثير . وسائر الفلك والأجرام فيه أيضاً كذلك . ألا ترى أنه كان من منتهى رأى الأوائل فى البابانية أنهم نسبوها إلى مزاج السبعة ؟ فأما البروج فليس أن تخص كما تخص السبعة ، لأنه قد يقع فى البرج الواحد الدرج والكواكب المختلفة الطباع . فلذلك اضطر أصحاب الأحكام إلى وضع الحدود والوجوه والدرج النيّرة والمظلمة وغير ذلك مما يدلّ على الاختلاف مما قد أخرجته فى كتبى فى هذا النوع على غاية الشرح . وقد أخرج بعض أصحاب الأحكام الشمس فى قسمة السعود ، وذلك لعلّة أنا مخبرٌ بها إن شاء الله : إن الشمس لما كثر فيه الجوهر البسيط النيّر لم يصل إلى الأنفس منها من الأذى ما يصل من زحل والمريخ لموافقة هذا الجوهر ، أعنى به البسيط ، للأنفس . لكنه مع ذلك كثيراً ما يحرم و ينحس . وأكثر

تأثيره فى فساد الطبيعة بالجذب وسائر النحوس بالاضمحلال والآثار المؤلمة . والشمس أيضاً فلا يخلو من ذلك ، إلا أنه يقل منه الأثر المؤلم ؛ وعلى أن أكثر العلماء قد حكموا بنحوسته . وقد تكون الرفعة والجلالة فى أبناء النحوس [١٢٩ ا] وليس ذلك كتأثير السعود ، بل أن تكون القادرة على الطبيعة ، فتكون منها الآثار التى لا توافق الطباع ، وإنما جلالها لاستمكانها . وإنما يحيط بعلم ذلك مَنْ قد أحاط بعلل الكون وعرف مجارى الكلام واستعارات الألفاظ عند الاضطرار وما يخرج من القول بالحقيقة أو المجاز .

قال أفلاطون : وما يجذبه العلو يجذبه منه المستولى عليه بقدر ما أمكن ، ويرجع الباقى إلى السفل .

قال أحمد : إن الفلك لما كان قريباً من الطبيعة قبل منها النقى وغير النقى . فما قبله من النقىّ الخلو من الشوائب فإنه يجذبه منه البسيط ، وما كان كدراً أو مركباً ردّه الفلك إلى المركز ليجر فى علّته التدبير هناك ثم يجذبه أيضاً إذا نقص من تركيبه وتصفّى . كذلك يفعل دائباً حتى يعود الكل بالكون والدور كما كان بدءاً . وكما يجذب الفلك يجذب منه ، ويجذب أيضاً من الجاذب حتى ينتهى الجذب إلى العقل .

قال أفلاطون : والإنسان أكرم الحيوان وأقربه إلى البسيط — إلى أن قال : وذلك من أجل <أن> العقل ضرب فسطاطه فى الجنس الحيوانى فى الإنسان فصار جنس الأجناس وصورة الصور .

قال أفلاطون : وسائر الحيوان فلا يصير إلى الأثير إلّا بأجرام أُخَر .

قال أحمد : يعتقد أفلاطون أنه يصل الإنسانُ ، الذى مذهبه العدل ، إلى الجوهر النفيس العالى إذ قد شاكل الموضع بمذهبه وفعله ، ويدفع أن يكون شىء[١] من الحيوان ينفذ إلى ذلك دون حلولها فى أشياء تردّها إلى التساوى .

قال أفلاطون : وذلك أن الإنسان مميز مشاكل ، وسائر الحيوان بهيمى منافر .

---

(١) س : شيئاً .

قال أحمد : مِنْ رَأْيِ الأوائل أن فى الحيوان روحين بهيميين أحدهما منسوب إلى العصب والحياة ، والثانى إلى الشهوة ؛ وأن الخوف يحدث عند ضعف الروحانية الغضبية . فهذان الروحان[1] لمـا خُصّا بما خُصّا بَعُدا من العالم البسيط . فالإنسان قد حوى مع هذين الجنسين — أعنى بهما الروحين — الجنس الفكرى العقلى . فهذا تفاضُلٌ وقربٌ من مشاكلة البسيط .

قال أفلاطون : وليس المدبّر يحل بالحيوان فقط ، بل بسائر الأشياء أيضاً — وقوله : إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب — يعنى إلى أن قال : فجنس الرطوبة يضطر إلى ذلك .

قال أحمد : يقول : إن ردّ الشىء إلى التساوى ليس بالحيوان فقط ، بل بسائر الأجرام أيضاً . وقوله : « إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب » — يعنى : إلى الحيوانية ، لأنه أى شىء استمكن فيه الرطوبة كان داعياً إلى تجبُّل الحيوان فيه .

قال أفلاطون : فما كان فى الصفحة العليا فهو أسرع إلى الوصول . وما كان فى التخوم فربما وقع عليه المـانع .

قال أحمد : يعنى بالصفحة العليا وجه الأرض والمـاء . فما كان بهذا المحلّ كان سريعاً إلى الوصول لمحاذاة الأجرام العلوية التى من شأنها الجذب . وما كان فى التخوم فإنه يقع عليه المواقع الحائلة كالأجرام الصلبة المانعة من النفاذ وغير ذلك من العوارض .

قال أفلاطون : فلذلك [٢٩ ب] نرى قد رسب فى التخوم الأشياء القريبـة من التساوى .

قال أحمد : يعنى بالأشياء الراسـبة ما نجد فى تخوم الأرضين وفى المعادن من الجواهر الصافية الموجود فيها البصيص المشاكل للبسيط . فيقول : إن ذلك الشىء إنما رسب هناك لأن الأجرام الشـديدة التركيب المانعة من أن تداخل مَنَعَتْها عن النفاذ . وما أبينَ صحةَ هذا القول ! فإنا لا نـكاد نجد معادن الجواهر إلّا تحت الحجر الصلد المنضم الأجزاء ، اللهم

---

(١) س : فهذين الروحين .

إلا ما يكسحه الجزء المائى السيلان فنراه فى الشواطئ وفى الرمال ؛ وذلك إنما يكسحه من وقت قد انعقد وانضم واستحال منه الانحلال . فأما الذى يكون بخاراً ، أو فى أجزائه لطافة فإنه لا ينبته إلّا الجرم الصلد الذى قد أخبرتُ . وقد يكون الحجر الذى يحوى الجوهر هشاً رخواً ؛ وليس ذلك الجنس ، أعنى به الحجر ، يمنع الجوهر من النفاذ ، بل الحجر الصلد الذى يعلو هذا الحجر ، لأن الذى يمنع من النفاذ إنما يمنع بأن لا يداخل متحجر . وهذا الحجر الذى يحوى قد < [1] > ذلك كما يرى داخله .

قال أفلاطون : وبحركة الأشخاص العلوية ما تنحل هذه الأجرام .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية تؤثر فى الشىء تأثيراً يحلها ويلطفها ثم يجذب ذلك لأنه أقدر على تصفيته وهو رخو ليس بمنضم .

قال أفلاطون : والبخارات ترتفع من النجوم : فبعضها يثبت للحاجز ، وبعضها للعكر .

قال أحمد : إن البخارات ترتفع فى التخوم بالتأثير المحيط فيثبت بعضها فيما يقرب من الصفحة العليا بعلتين : إحداها[2] الحاجز الذى أخبرت ؛ وأكثر ما يعرض ذلك للبخار اللطيف الكثير الصفو . والعلة الثانية : للعكر الذى يثبّت الأشياء ويمنعها عن الارتفاع .

قال أفلاطون : ويثبت أيضاً باستيلاء الرطوبة إذ هو القعر .

قال أحمد : قد يكون ذلك فى كثير من الجواهر ، وأرى نبات الرصاص والزئبق لاستيلاء الرطوبة ، ونبات الكباريت والزاجات لكثرة العكر .

قال أفلاطون : والحديد : لجوهر الأرض ، طال مجاورته .

قال أحمد : الحديد كما قال جوهر الأرض فلا يكاد يفارق ؛ وهو مع ذلك كثير العكر يابس ؛ واليبس كما لا يتشبث كذلك لا يخلى عما قد يخالط فى الأوان الذى كان فى غير هذا

(١) بياض فى المخطوط بقدر ½ سم .
(٢) ص : أحدها .

الشكل ، أعنى به أنه كان مستولياً عليه بعض الرطوبة ، إلا بأن يدخل عليه[٢] دخيل فيفارق حينئذ .

قال أفلاطون : وترى ما أثبته الحاجز بعيداً من الاضمحلال ، إذ هو الحلو منـه ، وما أثبته العكر متفاوتاً فاسداً .

قال أحمد : إن الذهب والياقوت و إن كانت أجزاؤهما شديدة الانضمام فلَيْس ذلك من أجل التركيب وتراكه ، بل للازدحام فى طلب المخلص إذ كان ما بلغ مبلغهما وهما فى هيئة البخار طالباً للعلو ولقرب عهدهما بالرد إلى التساوى ، وصارا لا يقبلان الاضمحلال إذ تخليا منه . والشىء الـكثير العكر تسرع إليه المقاربة للفساد . ويجب للعامل أن يفرق بين هـذا التركيب — أعنى به تركيب الذهب والياقوت — والتركيب المتفاوت .

قال أفلاطون : ولها نسبة إلى الأجرام العلوية كما لسائر الأشياء : النامية منها والجماد .

قال أحمد : النامى عنـد الفلاسفة الحيوان والنبات ؛ والجماد الأشياء الميتة الصلدة ، ولـكل شكل من العلوى ينسب إليه [١٣٠] : فنسب ذكران الإنس إلى الشمس ، والإناث إلى القمر ؛ ونسبة الدواب والبهائم والطيور الـكريمة التى تحسن ألوانها وأجسامها إلى المشترى ؛ ونسبة السباع الضارية إلى المريخ ؛ ونسبة الوحوش الجبلية و بعض الطيور إلى عُطارد ؛ ونسبة دواب المـاء إلى الزهرة ؛ ونسبة الحشرات والهوام و بعض الدوابّ إلى زُحَل . وكذلك نسبوا كلّ جنسٍ من الشجر إلى ما يشاكله و يوافقه ؛ واختلفوا فى ذلك وخالف بعضهم بعضاً فى النسبة فى جميع الأشياء ، أعنى بها النامى والموات ، ولـكل واحدٍ أصلٌ يعمل عليه لم يَخْلُ من بعض الصواب و إن لم يدرك الحق . وقسمت هذه الجواهر أيضاً على السيّارة : فنسبت بعضُ الناس الذهبَ إلى الشمس ، ونسبه بعضهم إلى المشترى . فأما الذى نسبه إلى الشمس فذهب إلى أن هذا الجوهر أجلُّ الأجسام الذائبة وأكثره ضياء وحسناً ، وأيـن الشمس بين الـكواكب كالذهب بين سائر الأجساد . وبعضهم نسبه — أعنى الذهب — إلى المشترى : فيقول : إن الشمس ليس من شأنه أن يثبت بل يجذب .

---

(١) ص : دخيلا .

والذهب قد خالف الشمس فى الطباع ، إذ كان جوهر الشمس حارًّا يابساً ، وجوهر الذهب حارًّا ليناً كطباع المشترى . ونسبوا الفضة إلى القمر ، والحديدَ إلى زحل ، والنحاس إلى المريخ ، والرصاص إلى الزهرة ، والزئبق إلى عطارد . وفى الكل اختلافٌ كما فى الذهب والشمس ، وسأخبر به عند الحاجة إليه . واضطر من نسب الذهب إلى الشمس أن نسب النحاس الأصفر إلى المشترى ، وذلك خطأ ، لأن صفرة النحاس الأصفر من دخيلٍ خالطه . — وقد أخرجتُ ذلك بكماله وعلله وتكلمت فيه بالكلام الواضح المستقصى فيما فسرته من كلام فيثاغورس فى كتابه المترجم بـ « اسطخس » وهو الأركان . فمن أراد أن يدرك علم ذلك حتى لا يشذّ عنه شيء منه فلينظر فى ذلك الكتاب . وقد أخرج فيثاغورس فى ذلك الكتاب رأياً حسناً لطيفاً لا يكاد يقف عليه إلّا الماهر اللبيب ، وذلك أنه نسب الجواهر إلى الأجرام بالحقيقة ثم نظر إلى تأثير كل جرمٍ ، أعنى بها الكواكب . ثم طلب الحالات التى تحدث عليها حتى ظهر من أحدهما تأثير الآخر وفعله فعرف علّة هذه الحالات والمزاجات وكيفيتها فى الفلك بالحركات والعوارض والانتقالات ، فحكم بأن الجوهر السفلى إذا حدث عليه الحدث المشاكل للعلّة التى أقامت أحد الكواكب فى هيئة الآخر أنه يقيمه فى هيئة الجوهر المشاكل للكوكب الآخر — المثال : أن الزهرة إذا حلّت فى بعض البروج الشريفة والمراكز العالية وقارنت أحد البابانية وحلّت بالمحل الذى يوجب أن يؤثر تأثير المشترى فعرف العالم العلل التى أحلت هذا الكوكب ، أعنى به الزهرة ، بهذا المحل حتى أحاط بكيفيته وماهيته ؛ ثم دبّرِ الجوهر المنسوب إلى الزهرة حتى يحدث عليه ما حدث على الزهرة حتى أقامه مقام المشتري ، فإن الجوهر المنسوب إلى الزهرة يقوم مقام الجوهر المنسوب إلى المشترى حتى يوازيه فى اللون والهيئة والأثر ؛ وذلك على قدر التدبير وكماله . وهذا الفعل والتدبير معتاص من إدراكه ، لأنه استدلال بما لا يدرك بالحقيقة على عملٍ بعيد الغوز . وطلبه من غير هذه الجهة أسهل .

قال أفلاطون : وكيان الأرض ككيان الحيوان .

قال أحمد : إن فى تخوم الأرض فى الصفحة العليا [٣٠ ب] القوى المدبّرة كالقوة التى فى الحيوان التى يسميها الأطباء « الكيان » .

قال أفلاطون : فهو يطفى ذائباً ويفرق كما تعرف ويغذى .

قال أحمد : هـذا الـكيان الأرضى يصفى وينقى بالنضج والتدبير المستقيم كما يأخذ الـكيانُ الحيوانى قوى الأغذية .

قال أفلاطون : فمن تدبيره أن يقلب الجرم الأرضى والمائى أجساداً مختلفة .

قال أحمد : إن هذا التدبير هو أن يفارق جرم الأرض أو المـاء التركيب الذى من أجله صار فى هـذه الهيئة ، فإذاً تركب تركيباً مخالفاً للتركيب الأوّل وتشكل بالشكل الذى يوافق التركيب .

قال أفلاطون : وهذا التركيب الثانى ليس كالتركيب الذى كان بدءاً ، بل بدخيلٍ أو منع .

قال أحمد : التركيب الذى كان بدءاً هو التركيب الذى يقبل من حدّ البسيط إلى حدّ الطبيعة . وهذا التركيب الثانى عند الفيلسوف أن هذا الجرم لمـا فارق بعض التركيب إنما أبطأه عن الذهاب إلى عالمه شيئان : أحدهما أن خالط فى ممرّه بعض الأشياء العكرة الفاسدة التى ترسب[1] وتسفل ؛ والثانى الحاجز الذى قد تكلمت فيه ، فما كان سببه الاختلاط بغيره فإن الفساد يسرع إليه ، إذ قد وجد مكاناً وشكلاً ، لأن الشىء فيما يوافقه ينفذ ، وما كان بسبب الحاجز فإنه لا ينفذ فيه ما يزيله عن هيئته .

قال أفلاطون : والتركيب الذى بسبب الحاجز فأكثر التركيبات ثباتاً — إلى أن قال : فلا يستوى حتى يرجع إلى القعر .

قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الشىء المركب إنما يردّه إلى التساوى التغايرُ والانتقال من حالة إلى أخرى . فالجرم الشبيه بعضه ببعض المتفق الأجزاء كالذهب والياقوت لا يقبل ما يغيره عن ذاته . وإذا كان كذلك فهو ثابتٌ على حالته لا يزول عن هيئته . فهو لا يرد إلى التساوى إلا بردّه إلى حد ما يقبل التغاير ويسرع فيه الفساد من أركان الطبيعة . فقد

---

(١) ص : ترمت (!) .

تضاعف فى ردّه إلى التساوى بالعمل إذ كان ردُّه إلى حدّ الطبيعة المضمحلة يوازى ردّه من حدّ الطبيعة إلى حدّ التساوى .

قال أفلاطون : فما كان استحالته من الماء كان صقيلاً ، وما كان من الأرض كان قابلاً للإذابة .

قال أحمد : الاستحالات يكون أكثرها من الماء والأرض بالنار والهواء ، لأن الهواء والنار الركنان الفاعلان ، والماء والأرض الركنان اللذان يجرى عليهما أكثر الفعل . فيقول الفيلسوف إن الجواهر الصقيلة كالياقوت والزبرجد والبجادى وغير ذلك من الجواهر الصقيلة استحالتها من جوهر الماء جوهر صقيل راد الصورة . وهذه الجواهر أيضاً كذلك والجواهر القابلة للإذابة كالذهب والفضة والنحاس استحالتها من جوهر الأرض ، فهى مجانسة للنار من أحد الطرفين ، فصارت أقبلَ لتدبيره ، إذ كان النار أحد طرفيه اليبس ، والأرض أيضاً كذلك ، والماء والنار متنافران من الطرفين جميعاً .

قال أفلاطون : وليس الاستحالة فى الأركان من هذين ، بل بالاستيلاء .

قال أحمد : قد آن للطالب — بتكريرى القول فى علل الطبيعة — أن لا يخفى عليه كلام الفيلسوف هذا . فمراده أن يعلمنا أنه ليس الاستحالات من الماء والأرض دون الهواء والنار ، إذ الأركان مداخلة بعضها لبعض . فما استحال من شىء فإنما يستحيل من الأربعة . فإذا نحن قلنا : استحال من الماء أو من الأرض فإنما نعنى به الجزء الغالب عليه الماء والأرض .

قال أفلاطون : فلا تزال الأركان كذلك تختلف وتتغاير وهى فى كل الحالاتَ تنحلّ منها الأجزاء .

[١٣١] قال أحمد : إن الجرم إذا انتقل من هيئة إلى هيئة فلا يخلو أن ينحل منه الجزء الذى يصير إلى العالم العلوى ، و إن كان ما يرسب أكثر .

قال أفلاطون : والمحصور المحاط به ، وإن انحلّ منه القليل فإنه فى الزّمان الطويل يفنى — إلى أن قال : فكيف بالتدبير فى الشكل دائماً ؟!

قال أحمد : يقول إن الطبيعة محدودة . ولو أن ما ينحلّ منها إلى العوالم العالية فى اليوم أقل قليل الأجزاء لكان من الواجب أن يصير الكل فى الزمان الطويل إلى العالم . فكيف والتدبير من العالم العلوى فى الردّ إلى التساوى دائمٌ ثابت !

قال أفلاطون : وعلم ما يأتى بعدُ علم ما وراء العقل ، فلذلك بعدنا عن إدراكه .

قال أحمد : يقول إنه إذا رُدّ الشيء كما كان بدءاً فإن علم ما يأتى بعدُ لا يدرك ، إذ كان ما وراء العقل لا تدرك ماهيته وكيفيّة مراده .

قال أفلاطون : ولو كان ذلك إلى العقل وما دونه لطلبنا إدراكه .

قال أحمد : [ينفرد(1) بالتدبير] لم يكن بالمعتاص إدراك علم ما يأتى بعد ، إذ من وقف على حقيقة الشيء يقف على الأثر منه فى كل وقت . إلّا أن المحيط بالكل المدبّر للكل هو المدبر بما لا تدرك حقيقته وماهيته . وقد عارض الفوثاغوريون الفيلسوف فى هذه القضيّة وتكلموا فى المستقبل من العلم ، وأن كون هذا الحدث إن كان معقولاً فبالواجب أن يوقف عليه — هل تنبأنا أم لا ؟ فكان من جواب الفيلسوف لهم أن قال إنه لا ينفرد بالتدبير ، إذ ذاك الشيء للمعقول ، وغير ذلك من الحجج والبراهين التى أنا متجاوزها إذ ليس لإخراجها فى هذا الموضع وجهٌ .

قال أفلاطول : وإنما ننبئ بالبدء والانقضاء لنقف على ماهية التدبير .

قال أحمد : يقول : تصصى للأمر الماضى والمستقبل أن أوقفك على التدبير وماهيته فتكون فى تدبيرك كهذا .

قال أفلاطون : فلذلك نخبر بالجزء دون استقصاء .

قال أحمد : يقول : إنما أخبر من علل الأصل والانقضاء بالجزء الذى يكتفى به مدبر العمل وأترك الاستقصاء الذى يحتاج فى التثبت عند الخصوم .

---

(1) كذا ! ولا معنى له هنا . وصوابه : < لو كان > ينفرد بالتدبير ...

قال أفلاطون : و إن كنت قد أخبرت بالعمل بما امتثلت فإنى أقصد أيضاً بما يزيد فى البيان .

قال < أحمد > : يعتقد الفيلسوف أن فى الإخبار بما أخبر تمثيل العمل ، فيقول : إنى أخبر أيضاً بما يزيد العامل بياناً وهداية .

قال أفلاطون : و يجب أن تعلم أنه لا ينحلّ المتضمّ الأجزاء إلّا باستيلاء النار والماء .

قال أحمد : لما كان انضمام الأجزاء وشدة التركيب باستيلاء الجوهر الأرضى البطىء وضعف الهوائى المخلخل للأجسام استحال من الهواء أن يداخله إلّا بدخيلٍ يدخله أو تدخل أجزاؤه هناك . فالواجب أن يستولى عليه الجزء النارى والمائى ، فإنه وإن كان قعر الطبيعة فإنه قد بلغ مبلغاً فى التفاوت أوجب الحال الذى يحدث عليه بعد الحال التى تقرب من التساوى .

قال أفلاطون : وستقف عند الامتحان أنك لا تقدر على ما تريد إلّا بما وصفتُ .

قال أحمد : إن التفريق الذى يجب أن تحدثه فى الشىء لا يكون إلّا بعد أن تكلّسه أو تحلّه : فالتكليس بالجزء النارى ، والتحليل بالجزء المائى .

قال أفلاطون : و إذا استولى فإنه يكون بعد ذلك للمائى أفضل .

قال أحمد : من الأجساد ما إذا كُلّست أسرع فيها الحل ، ومنها ما لا ينحلّ إلّا بالحرارة والرطوبة . [٣١ ب] والحرارة أحد طرفى النار ، والنار إذا داخَلَ شأنه التخلخل لأجزاء الشىء فيكون بعد ذلك للجزء المائى أقبل لما يداخله .

قال أفلاطون : فإن عملت بالنار اليابسة فإنك تلقى التعب فى الضبط وفى تفريق جزئىْ الروح .

قال أحمد : إن كل ما كثر فيه وغلب عليه الجزء البسيط فإنه ينسب إلى الروح . فما كان من هذا الشىء ، أعنى به الغالب عليه البسيط فى نهاية ما يجب أن يكون من الاستيلاء ، فإنه يخصّه اسمُ الروح ، وهو الجزء الذى يكاد يتحرك بغير آلة . وكل ما كان

دون ذلك ، ولا سيّما إذا خالط بعض الرطوبة ، فإنه ينسب إلى النفس وهو دون الروح . فيقول الفيلسوف إن العمل بالنار اليابسة يعسر مع ضبط الشيء ، إذ كان النار كما ترى : مفارق طالب للعلو . و يصعب أيضاً إيجاد الجزء الذى يخصُّه اسم النفس ، إذ ذاك إنما ينسب ببعض الرطوبة .

قال أفلاطون : فإذا حَلَلْتَ بعد التكليس ، إن كان يحتاج إلى ذلك ، فدبّر العمل فى الإناء الذى وُصِف بدءاً .

قال أحمد : إنما يقول : إذا حللت الشىء بعد التكليس إن كان محتاجاً إليه ، إذ من الأعمال ما يستغنى فيها بالتعفين عن التكليس . و إذا أقمت الجزء كما يمكن فيه الافتراق فلا عليك أن يخلو من التكليس ، إذ المراد من التكليس فى هذه الدرجة أن يقيم الشىء مقاماً يقبل الافتراق . و يريد بـ«الإناء» الإناء الذى وصف عمله فيما سلف ، وهو الإناء المُداخِل بعضه لبعض الذى يكون كهيئة القَرْعتين ويكون المُداخِل مثقوب الأسفل وفيه تقع على باب المداخل له ، وعليه الإناء كالإنبيق والمثقب ، ويكون معمولاً من الجسد الذى مَثّله الفيلسوف .

قال أفلاطون : و إذا حللت بالحرارة والرطوبة فقد جانست الهواء المحلل وأخذت بطرفى النار والماء .

قال أحمد : إن الجزء الذى يفرق قد غلب عليه — لانضمام أجزائه وجساوته — الجوهرُ الأرضى فبضدّ الأرض ما يزايله عن ماهيته . فإذا استعنت بالحرارة والرطوبة فهو جوهر الهواء المحلل للأجسام وأخذت بطرفى النار والماء ، إذ الماء أَحَدُ طرفيه الرطوبة ، والنار أحد طرفيه الحرارة ، وكل ذلك مما يعين على انقلاب الجزء الأرضى عن ماهيته .

قال أفلاطون : و إياك أن يَبلُغَ التعفينُ حدًّا يؤذى .

قال أحمد : إذا تجاوز الشىء فى الحلّ المقدارَ فإنه ربما زاد فى التركيب ، فيحذّر الفيلسوف <من> هذا الباب .

قال أفلاطون : ودبر وارفق فى عملك ولا تطلب سرعة الفراغ فيؤدى ذلك إلى أبعد البُعْد .

قال أحمد : إن أكثر متنحلى هذا العمل — لحرصهم على سرعة الإدراك — ربما دبّروا التدبير الثانى قبل انقضاء الأوّل — فذلك مما يفسد و يبعد العامل عن الإدراك .

قال أفلاطون : وهذا الفعل من أقوى ألم النفس .

قال أحمد : قد كاد الفيلسوف فى هذا الرأى أن يوافق السوفسطائيين ؛ وذلك أنه يرى أن الالتذاذ ألمٌ للنفس ، إذ كان طالب الشىء قبل وقته ؛ والحزن أيضاً فى النفس هو طلب التخلص من الشىء قبل حينه . فطالب الشىء قبل حينه خارجٌ من الاستواء ؛ وما كان كذلك فهو مؤلم للنفس . إلّا أن جنس الفرح مركبه الدم ، وجنس الحزن مركبه السوداء أو البلغم المالح . وهذا الرأى ليس مما يجب أن يُخَرَّج فى هـذا الموضع ، إلّا أنه ما تمثّل به الفيلسوفُ [١٣٢ ا] تكلمتُ به .

قال أفلاطون : و إذا رفقت ودبرت تدبير العلماء سَيَّلْتَ الجزء المخصوص بالنفس إلى أسفل ، وأصعدت المخصوصَ بالروح إلى العلو ، وثَبَّتَ المخصوص بالجسد فى موضعه .

قال أحمد : إنك إذا أدخلت العمل فى القرعة المثقوبة الأسفل ، وأدخلت هذه القرعة فى الأخرى ، ووضعت المثقب الذى وصفتُ لك ، ودبّرت بالحرارة الخفيفة الرطبة — لا حرارة الزبل — فإن ذلك يبطئ ولا يكاد ينفذ فيما يراد . وهو يعفن أيضاً و يعكر ، بل الماء الحارّ سال الجزء الغالب عليه جوهر النفس مع الرطوبة . إذ قد أنبأتُ أنها — أعنى الرطوبة — متشبثة بالنفس فتسيل فى الثقب وتتنخل ويصعد المخصوص بالروح رطباً سيّالاً ؛ إلّا أنه يكاد يخالط الهواء للطافته و يبقى الجسد فى موضعه وقد نزع منه القوى . فافهم ذلك !

قال أفلاطون : و إذا فرّقت هذا التفريق يكون المخصوص باسم النفس مركباً بالرطوبة ، والمخصوص بالروح مركباً بالجزء الموافق للهواء ، والجسد يابسٌ قد غلب فيه جوهرُ الأرض .

قال أحمد : إنى قد قلت فيما تقدم إنه من المستحيل أن تقيم الروح أو النفس فى دار الطبيعة بذاتها دون أن تخالط ما يكون لها[1] كالمركب . فإذا نحن قلنا : النفس أو الروح فى هذا العمل فإننا نعنى به الجزء الذى قد غلب فيه وغلبه أحد الشيئين . فجزء النفس مركبه الرطوبة لتشبثها به ، ولما كان ما يركب مع الجزء النارى . فإن[2] حصل مازجه الحدّ اللطيف السيّال المتقارب من جنس الهواء .

قال أفلاطون : فاصرف العناية إلى الاحتفاظ بالجزء المخصوص بالروح .

قال أحمد : لما كان النفس الرطوبة تضبطه والجسد ثابتاً لجساوته — كان ما يجب أن يحتال فى حفظه الجزء المخالط للجزء الهوائى ، لئلاّ يختلط بشكله .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تُبالغ فى الافتراق جهدك حتى لا يبقى فى الجسد من القوى الغريزية إلاّ ما لا يحسّ .

قال أحمد : كما تحتاج أن يقيم الشىء غالب فيه النفس والروح ، كذلك تحتاج أن تفرد الجسد حتى لا يشاركه غيره . ولما علم الفيلسوف أنّا لا نكاد أن نخلى الجسد من هذه القوى ، أجاز ما لا يحسّ .

قال أفلاطون : وتعرف ذلك بالانقطاع وذهاب البهاء .

قال أحمد : إن من أعظم الدليل أن الشىء الذى قد خلا مما كان فيه أنه إذا عولج بالعلاج الذى كان يستخرج به ما كان فيه لم يخرج منه . وأيضاً فإن الشىء اللطيف المساوى إذا كان مخالطا للجاسى أحدث فيه وميضاً وبهاءً وحسناً . وإذا فارقه عدم كل ذلك فيه إذ كان من أجله كان ؛ وأنا أرى رأياً فى هذا النوع من العمل ليس هو من آراء الفيلسوف ، وهو أن كل شىء ضعفت الحرارة والرطوبة عن استخراجه فى زمانٍ ما ، فإن الحرارة واليبس تخرجه أو بعضه فى القليل من الزمان لأنه قد أتى عليه التدبير المحلّل الملطّف فصيّره موافقاً له فى اللطف . فإذا أُلقى الركن الحادّ السريع ، الذى هو النار ، أَظْهَرَ ما كان فيه وأحدث فيه

(١) ص : لهما .
(٢) ص : فانت .

تفريقاً ؛ فيجب على العامل أن يلقى القليل من هذا الجسد على النار ، فإن دخن أو رأى فيه أنه يفارقه شيء من الأشياء ، ردّه إلى التدبير وصيّر عليــه حتى يبلغ مبلغاً يصلح معه العمل .

قال أفلاطون : و إنما وضعنا ذلك فى الحول ، وأوفينا الأزمنة الأعمال لتتسع فى الوقت .

قال أحمد : لعلّك ذا كرٌ ما أمرك به [٣٢ ب] ومثّله لك فيما سلف من القول : أن يكون تدبيرك للحلّ فى الزمان الموافق له . وكذلك التفريق والتكليس وغير ذلك من أنواع العمل . فنَفّسْ لك فى الأجل ، ووسّع عليك فى الوقت ليكون تدبيرك برفقٍ .

قال أفلاطون : و يجب أن تحتال فى هذه الأجزاء حتى تكون مقاومةً للأركان .

قال أحمد : إن هذه الأجزاء المفرقة تحتاج فى تدبيرها إلى المعالجة بالأركان ، وخاصّة النار . فإذا لم تكن مقاومة ، فارقت و بطلت . فيأمرنا الشيخ أن نحتال فى ذلك .

قال أفلاطون : و إنما لا يقاوم الشىء الشىء لتفاوتٍ أو شكل .

قال أحمد : كل شيء لا يقاوم النار فإنما يكون لعلّة شيئين : أحدهما أن يكون ضعيفاً متفاوتاً مختلف الذات فيسرع إليه الفساد ؛ والثانى أن يكون مشاكلاً للنار فتسرع فيــه . فالواجب أن يُعَرّى العملُ من هذين الجنسين .

قال أفلاطون : وأشدُّ ما أخاف على السائل — إلى أن قال : فهو دسم .

قال أحمد : يعنى بالسائل النفس . وفى الرطوبة التى فى النفس دهنية يسرع معها فى النفس النار ، وهى شيء قد أعيا الأوائلَ فيه التدبيرُ ، لأن هذه الدهنية عَسِرٌ استخراجها . فأَصْغِ لما يأتى من قول الفيلسوف بعد هذا فإنه يدلُّك على الحيلة فيه .

قال أفلاطون : فدبّر الثانى مراراً كتدبير الأوّل حتى يتم التدبير .

قال أحمد : يريد بالأوّل وضع العمل فى القَرْعة والتفريق ؛ ويريد بالثانى أن يدبّر النفس والروح كل واحدٍ على حدةٍ كتدبير العمل الأول مراراً حتى يبلغ التدبير فى التفريق نهايته ، لأن النفس إذا دبّرتها كتدبير الأول لا يخلو من أن يبقى فى موضع الجسد بعضٌ ، ويصعد منه ما يوافق الروح أيضاً

قال أفلاطون : فالحَقْ كل وقت البعض بالبعض .

قال أحمد : يأمرك أن تلحق ما يصعد من النفس بالروح الأوّل ، وما يبقى فى موضع الجسد بالجسد الأوّل ؛ وكذلك يكون عملك بالروح الأوَّل والجسد الأوَّل حتى يخلص لك الـكل و يستقيم لك فيه التدبير .

قال أفلاطون : واستخرج الدهنية ببعض الجسد ، أو استخرج المراد بالجسد ؛ ثم استخرجه أيضاً .

قال أحمد : إن النفس إذا رددته على الجسد لم يخلُ أن يفيض على بعض أجزائه . فإن دبرته تدبيراً يبقى فيه الجزء الأشرف و يُخَلّى عن الأخسّ ، فقد دبرت لأنك قادرٌ بعد ذلك على استخراج الجزء الأشرف من الجسد . و إن دبرته تدبيراً يفيض على الأخسّ ويخلى عن الأشرف فقد دبّرته التدبير التام ، لأنك قد نلت المراد وتسهّل عليك بعد ذلك تطهير الجسد . واعلم أن الذى يبقى من النفس بعد استخراج الدهن إنما هو صبغ نفسانى ومركبه النفس ، وهو لا يكاد يثبت ، لأن من شأن اليبس أن يخلى عما يخالطه . والتدبير فى شأنه بعد هذا ما يأمر به الفيلسوف فى قوله هذا .

قال أفلاطون : وأثبته حينئذ بالرطوبة الروحانية ، فهو إذا لقى الركن فارق ولم يجذب معه المربوط به .

قال أحمد : يعنى بالرطوبة الروحانية الرطوبة التى فى الروح الصاعد ؛ وليست هـذه الرطوبةَ التى فى النفس ، لأن هذه الرطوبة كالطلّ الذى يلتقط الهواء ، فضلاً عن الأركان . والرطوبة التى فى النفس كالدهن الذى لا يكاد يفارق الشىء عند ملاقاة الأركان . و إذا فارق الركن و باعده جذب معه الشىء المخالط . وهذه الرطوبة الروحانية تضبط النفس وقتما تحتاج إلى ضبطه . فإذا أردت أن تفارقه فارقته بأهون التدبير ؛ والدهنية بخلاف ذلك كما مثلت . وسأمثل مثالاً يكون الرائد[1] فى معرفة الطالب : لو أنّ ثوباً غمس فى الماء ، ثم قابله بعض الحرارة [١٣٣] النارية أو الهوائية لفارقه الرطوبة و بقى الثوب على حالته .

(١) س : الزايد .

ولو غمس فى الدهن ، ما كان يفارقه بالحرارة النارية والهوائية دون أن يبطل الثوب . والسبيل فى النفس هذا السبيل — فتفهّمْ ! — ولا يكاد يفارق الثوبَ الدهنُ إلّا بالرطوبة وملاقاة بعض الأركان اليابسة ؛ وهو شبيهٌ بما دبّرناه فى أمر النفس .

قال أفلاطون : والجسد إذا أفردته فاحمل عليه الحرارة واليبس لتنقّيه جداً ، يعنى النار .

قال أحمد : يأمر أن نبالغ فى تكليس الجسد بعد إفراده ليبقى ويصفو ويخرج فضوله وما كان فى نهاية التفاوت . وإنما يأمر أن يفعل ذلك بعد الإفراد لأن الجسد إذا كان مخالطاً للشىء المتفاوت للروح والنفس ، فارق النار وتفرق ؛ إذ النفس والروح من طبعهما الذهاب والفراق . فإذا خالطا الجسد فارقاه بافتراقهما .

قال أفلاطون : والجسد بعد التكليس الشديد لا يكون منه التشبث بالنفس والروح كما كان .

قال أحمد : إن الحاجة إلى الشىء الذى أخبر به الفيلسوف أنه فى الجسد ، مِنْ ترك التشبث ، شديدةٌ . وذلك العملَ هو ردّ الشىء إلى أقرب مشاكلةٍ للبسيط . وإذا كان كذلك فإنه لا يثبت فى دار الطبيعة إلّا بمركب يركبه . فإذا حلّ الجسد بهذا المحلّ كان مثبتاً للشىء من غير أن يداخله ويخالطه . والتفاوت والتركيب أكثر ما يكونا بالمداخلة والمخالطة .

قال أفلاطون : وإنما صار لا يقبله لأن التدبير قد أحلّه بالمحلّ الذى يقبل الأثر من الشىء الضعيف . فكيف من النار ؟ ! — إلى أن قال : فغيّره عن التركيب الأول فلم يجانس .

قال أحمد : إن الشىء المدبّر تلطف أجزاؤه فيسرع فيه التأثير . فالنار إذا لقى الجسد المدبّر أثّر فيه تأثيراً يغيّره عن ماهيته الأولى فلا يكاد يجانس ما كان فارقه من الروح والنفس .

قال أفلاطون : والواجب أن يكون فى أول التفريق الجسد أغبر قتما ، والنفس أحمر

براقاً ، والروح أبيض يكاد من لطافته أن يُعرَّى من اللون — إلى أن قال : فإذا أكمل فيه التدبير فإنه يتساوى .

قال أحمد : إن أول مايظهر من أثر التفريق ظهور اللون الذى يخص الشىء . فالنفس ، لمّا كان الأغلب فيه الدهنية والحرارة ، وجب أن تظهر فيه الحمرة ؛ والروح ، لما ارتفع من النفس ، صار لونه اللون المضىء المخالف للألوان ، وهو اللون الصقيل ؛ والجسد ، لما كان ثَقِلاً وكان من جنس الأرض ، وجب أن يظهر فيه وعليه لونُ الأرض . على أنه قد يجب أن يظهر فيه السوادُ أيضاً لاحتراقه بانتزاع القوى منه . فإذا رددت ...[1] ... ما تهيأ منها إلى التساوى .

قال أفلاطون : والجسد يكون فى بدء التكليس أغبر ؛ فإذا دُبّر صار أبيض صافياً .

قال أحمد : إن الجسد إذا كلسته التكليس التام عرى عن مجانسة الأرضية أيضاً ، فصار لونه اللون المقارب[2] للبسيط وهو البياض .

قال أفلاطون : ويكون النفس أيضاً كذلك — إلى أن قال : فالروح قد كان مقارباً قبلُ .

قال أحمد : يرجع لون النفس أيضاً عند التصفية إلى لون البياض المقارب للبسيط . وقوله : « إن الروح كان مقارباً قبل » فإن الروح لونه فى أول التفريق < يكون > مقارباً للون الذى يحدث فى الكل عند تمام التدبير .

قال أفلاطون : وعند تكليس الجسد فاطبخ الروح والنفس .

قال أحمد : إنما يراد بتكليس الجسد التنقية . والروح والنفس ، لما استحال فيهما هذا النوع من العمل ، احتيل فيهما بالطبخ .

قال أفلاطون : فاطبخ فى الحمام الهوائى [٣٣ ب] — إلى أن قال : فأَدِمْ عليه التدبير نهاية بُحْران القمر . كما أنه يجب أن يديم التكليس بحران القمر الأوسط .

(١) بياض بقدر ٨ ملليمتر .

(٢) ب : المتقارب .

قال أحمد : الحمام الهوائى الحمام الرطب ، ويجب أن يكون كهيئة الحمام وفى مقدار حرارته ويكون العمل قد أودع القناديل المعلقة فى الحمام ، ونهاية بحران القمر ووسطه . فقد أخرج ذلك أبقراط الطبيب فى كتابه المترجم بـ « اليسابيع »[1] على غاية الشرح ؛ وأنبأ هناك أن نهاية البحران فى الأمراض الحادّة ثمانية وعشرون يوماً دور القمر ، والوسط من البحران فى هذه الأمراض — أعنى بها الحادّة — سبعة أيام انتقال القمر من ربع إلى ربع . فأما بحرانات الأمراض المزمنة ففى تسعين يوماً وفى العام ، إذ ذلك مأخوذ من مدار الشمس فيأمر الشيخ أفلاطون أن يدام التدبير على العمل المطبوخ ثمانية وعشرين يوماً ، وعلى العمل المكلّس سبعة أيام دائماً .

قال أفلاطون : واحمل على الجسد وارفق باللطيف ، وانظر أن لا يداخلهما ما يكون فيه بعض الفساد .

قال أحمد : يجب أن يكون تكليس الجسد بالنار الجزل ، ويكون فى آنية معمولة من طين البواتق ، وينقل[2] فى كل أربعة وعشرين ساعة من آنية إلى آنية أخرى ، لأن الآنية لا تصبر على النار مدّة أيام التكليس ، ويكون الطبخ فى أوانى زجاج مسدودة الأفواه بسدّ الحكماء وطينهم المعمول من الصاروج والخطمى . ولا يلصق إليها من الحرارة إلا بالمقدار الذى يصبر جسدُ الإنسان عليه . ويخلى الحمام فى كل أربع وعشرين ساعة من الرطوبة دون الحرارة مقدارِ ساعةٍ واحدة ، وتفتح فم الأوانى حتى يخرج الفضول إلى القصد فى الطبخ لاستخراجها . ثم تعيد السّد . وتحذرُ ماحذرك الفيلسوف وهو : أن يداخل الشىء مايفسده . ويجب أن تعلم أن التكليس إنما يخاف أن يداخله الرماد فيثبت فيه منه البعض إذ هو مقاربٌ له . فأما الحرارة فلا تثبت بعد انقطاعها عنه : وأما المطبوخ فالذى يجب أن لا تداخله الرطوبة — فتفهّمْ هذا الباب .

---

(١) يسمى عادة « كتاب فى الأسابيع » περὶ ἑβδομάδων . وقد فقد أصله اليونانى ؛ ولكن وجدت ترجمته العربية فى مخطوط فى مونيخ (رقم ٨٠٢) أخذت عنه نسخة فى باريس (برقم ٢٨٤٥ عربى) . وقد ذكره جالينوس فى شرحه على أبيذيميا لبقراط . وموضوع الكتاب هو أن الإنسان ، كسائر الموجودات فى العالم ، مركب من سبعة عناصر .

(٢) س : وعمل .

قال أفلاطون : و بعد التكليس والطبخ فرُدَّهما على الانفراد إلى التصعيد — إلى أن قال: فكل واحدٍ بما يشاكله . فإن تفاوت فاعلم أنك قد غلطت ، فتدارَكْ خطأك .

قال أحمد : قوله بما يشاكله — يريد به أن يصعد الكلس بالأثال والمطبوخ بالقرع . وهذا التصعيد متحان العمل ، وذلك أن الجسد إن صعد منه فى هذه الدرجة شىء فهو الدليل على الفساد فى التدبير وذلك أن الغرض فيه أن يُعرَّى مما يصعد و يفارق . والروح والنفس إن بقى منهما ما لا يصعد ، و يتفاضل البعض على البعض ، فهو دليل الفساد أيضاً ، إذ العمل الأكبر أن يقاما خِلوين من الشوائب والعكر متشابهى الأجرام واحدى الذات .

قال أفلاطون : فإن رأيت العمل فى التصعيد غير مشاكل فدبّره أيضاً ، لأن تدبيره أنجع من تدبير غيره .

قال أحمد : يقول : إذا صاعدت المكلّس والمطبوخ فوجدتهما على غير السداد فردَّهما إلى العمل . والتدبير أيسر من الابتداء فى غيره .

قال أفلاطون : وليكن تدبيرك فى الكل تدبير الآلة فى الجرم المحيط .

قال أحمد : يعنى بالجرم المحيط « الفلك » ، و يعنى بالتدبير فيه « الاستحالات » التى تكون نتيجتها رد الشىء إلى عالم العوالم . ألا ترى النبات و ينابيع الماء والحيوان كيف تستحيل و يرتفع منها اللطيف و يتحفظ منها الكثيف بردّ الشىء إلى شكله فى أوانه ، والتدبير مع ذلك ، أعنى به انخفاضها [٣٤ ا] دائماً فيها . فلو لم يظهر التدبير إلاّ فى الجرم السيال الذى هو الماء لكفى ودلّ على المراد . فإنّا نرى الماء يخرج من الينابيع والأجرام الأرضيّة ، وهو حينئذ البسيط أغلب عليه منه وقد بقى على وجه الأرض مدّة فيجذبه حرّ الهواء من وجه الأرض ومن الحيوان والنبات ، فيسيل بعد ما يفيض منه بعض التساوى إلى أسفل ، ثم يرتفع أيضاً و يدبّر بالتدبير الأول . ومما يصحح هذا القول البحر : لما كان الماء راكداً فيه والتدبير دائماً فى الجذب منه صار العكر الغالب عليه . ولولا ما ينصبُّ فيه من ماء الينابيع وما يردّه الهواء إليه لصار بحاله من العكر والتفاوت ، لا يتكون معها فيه الحيوان . لكن المدبّرين من تدبيرهم رد اللطيف على الكثيف ليسهلوا به ردّ الكثيف إلى التساوى فالمقتدى بسيرة الإله مُيَسَّرٌ له المراد فى عمله .

قال أفلاطون : ومن الفيثاغوريين من يعتقد تفصيل العمل على أنواع ، فلا يُلتفَتْ إلى ذلك فإنما ينجع فيما يردّه إلى التساوى ، لا ما يفرده عن أركان الطبائع .

قال أحمد : إن من الأوائل وأهل الزمان من يكون تدبيره أن يفصّل الشيء على سبعة فصول وما فوق ذلك من العدد . ولقد سمعت < من > بعض منتحلى هذا العلم من أهل الزمان أنه فصّل من الشعر أنواعاً كثيرة يشبّه كل نوع منها ببعض الأملاح والجواهر كالنوشادر والمرقشيثا والزاجات . فيقول الفيلسوف إن ذلك غير نافع إذ كان المراد ردّ الشيء إلى التساوى ، لا تفرُّد الأركان .

قال أفلاطون : و يصعب عليك العملُ فى الردّ إلى البسيط . فأما < فى > الابتداء الثانى فإن الطبيعة هى المعاونة لك .

قال أحمد : إن هذا القول من الفيلسوف كاشِفٌ عمّا يخبر فيه الكثير من منتحلى هذا العلم ، وذلك أنه يختلط عليهم الرأى فيه ، فيرون أن التدبير فى الابتداء الثانى يصعب كصعوبة العمل فى الرد إلى مشاكلة البسيط . فيرى الفيلسوف خلاف هذا الرأى . ورأيُه الصواب ، لأنه إنما صعب التدبير فى الرد إلى التساوى لأنه عملٌ فى دار الطبيعة مضادٌّ للطبيعة . فأما الابتداء الثانى فالطبيعة مشاكلة لقربها منه .

قال أفلاطون : و إذا أقمت كل نوعٍ من أجزاء العمل على ما يجب أن تقيمه فرُدَّ الروح على الجسد وصاعده فإنه يصعد .

قال أحمد : إن الروح إذا رددته على الجسد بعد التدبير إذا صاعدته صعد الجسد معه ، لا بالتشبث ، بل بقوة الروح لأن الروح حينئذ يحمل ما قرب منه ، فكيف ما جاوره ! وهذا التصعيد يجب أن يكون بالحرارة اليابسة المشاكلة للروح . فأما إن أودعته الرطوبة فإنه يفارق الروح بكلية العمل و يبقى الجسد . وهذا من أعظم الدليل أن الصعود ليس من أجل التشبث .

قال أفلاطون : وما يصعد عند ذلك جوّال رَجْراج غير مخالط للأركان .

قال أحمد : إن هذين الجنسين إذا رُدَّ بعضهما على بعض وصُعِّدا فإنه يكون تركيبهما لا كتركيب الطبيعة و يقومان كهيئة الزئبق لا يخالطان شيئاً من الأركان إلاّ بعد مشقّة .

قال أفلاطون : فردَّ عليهما بعد ذلك المخصوص بالنفس — إلى أن قال: فانهما يمتزجان .

قال أحمد : إن النفس لِلُطفها تخالطهما لا اختلاط مداخله ، بل اختلاط تقوّم البعض بالبعض .

قال أفلاطون : والنفس قيد الروح ، كما أن الجسد قيد النفس .

قال أحمد : إن هذا الشيء إذا رُدّ إلى التساوى لا يكاد يثبت فى دار الطبيعة . وهذه الثلاثة الأقسام — أعنى بها : المخصوص باسم [٣٤ ب] الروح والمخصوص باسم النفس والمخصوص باسم الجسد ؛ فإنه وإن كان قد رد كل واحدٍ إلى التساوى فألطفها وأغزرها الروح ، ثم النفس ، ثم الجسد . فالنفس تضبط الروح ، كما أن الجسد يضبط النفس .

قال أفلاطون : وليس القيد كقيد الطبيعة ، بل كالمركب .

قال أحمد : إنى قد أخبرتُ فيما تقدّم أن الاختلاط الذى يقع بعدُ لا يقع فيه من التشبث ما يقع فى تركيب الطبيعة ، لأن تركيب الطبيعة يداخله الأضداد ، وهذا تركيبٌ بائتلاف .

قال أفلاطون : وإذا بقى مدّةً من الزمان فإنه يغلب فيه الأقوى حتى يحل الكل .

قال أحمد : قد آن للطالب ، مع تكريرى القول ، أن يقف على ذلك من غير هذا الإخبار . وذلك أن من القضايا المعقولة فى هذا الكتاب وفى غيره من الكتب أن الأشياء واحدية الأصل ؛ وأن كلَّ ما جاور شيئاً أو خالطه استحال الأضعفُ إلى الأقوى . فلما كان التدبير قد أتى على الجسد حتى لطفه وصيّره قابلاً ، والروح والنفس أيضاً كذلك ، وجب أن تستحيل النفسُ روحاً ، والجسدُ — بالمرقاة التى هى النفس — روحاً أيضاً إذا أحكمها تساوياً من الثلاثة الدرج وقد وجد ما يقلبه ويشاكله .

قال أفلاطون : وهو إذا استمكن من القيد لا يثبت — إلى أن قال : فزاوجه حتى يولد مثله .

قال أحمد : إن الروح إذا أحال الجسد والنفس جميعاً حتى يقوما كهيئته فإنه لا يثبت

فى دار الطبيعة دون أن يشغله . وشغله أن تزاوجه من الجسد الذى منه دبرت فى البدء فإنه يشتغل بقلبه عن ماهيته إلى ذاته عن الذهاب .

قال أفلاطون : فيلحقك مع الضبط كفاية المؤونة فى العود إلى العمل .

قال أحمد : من المستفيض عند منتحلى هذا العمل أن من دبّر العمل مرة واحدة فإنه مستغنٍ عن العود إلى العمل . فيرى من لم يتدرب فى العلوم العلوية أن ذلك إنما هو أن الشىء القليل يقلب الكثير من الجسد عن ماهيته إلى المراد باقتصاره على ما دبّر مدة زمانه ؛ وذلك بخلاف هذا . وهو ما أخبرنا به الفيلسوف ، لأن الروح إذا أحال الجسد والنفس حتى يقوما كهيئته إذا جمع بينه و بين الجسد الذى كان منه بدء العمل فإنه لا يزال يؤثر فيه حتى يقلبه عن ماهيته إلى ذاته حتى يقيمه كهيئته . فالعامل مستغنٍ بهذا العمل من الروح عن العود ؛ وكذلك القادح ناراً مستغنٍ عن الزناد ما بقى عنده النار .

قال أفلاطون : ويتبرم بكثرته حتى يضطر إلى التخلية عنه فى كل مدّة .

قال أحمد : إن هذا الشىء إذا أحال مثله أو غيره من الجسد الذى كان منه ، كان زائداً فى كميته . فلا تزال الزيادةُ تنتهى إلى حدٍ يتبرم بها العامل فيضطر إلى تخلية بعضها إذ قد استغنى بالقليل الذى يبقيه ، سيما وهو يعلم أن الزمان يبلغ به فى الزيادة إلى ما يريد ، إذ هو كالشَّرَرْة من النار فى الفعل .

قال أفلاطون : ولا تزاوجه بما تريد أن تحيله إليه إلّا بما كان منه فى البدء — إلى أن قال : فإن فعلت ذلك صار إكسيراً للذى تزاوجه ؛ ولذلك قد فات أكثر العاملين مرادهم بعد الفراغ من العمل بما بخسوا من الوقوف على هذا السرّ .

قال أحمد : إن هذا الفصل من كلام الفيلسوف السرُّ الأعظم من أسرار الفلسفة فى هذا النوع ، وهو الذى يتمّ به [١٣٥] للعامل ما يريده . ولقد أنظر فى كتب مَنْ تقدم الفيلسوف أفلاطون من العلماء بهذا النوع من العلم فأجد الكلّ قد أومأ إلى جميع ما يحتاج إليه فى العمل ، إن لم يكن بالتصريح فبالإشارة — ما خلا هذا السرّ العظيم . وأنا أرى أنّ من فاته هذا السرّ ثم قبل ما تقدم من القول فى أنواع هذا العلم فليس قبوله ذلك بمعرفة

ولا علمه بحقيقة ، لأن بمعرفته هذا السرّ يجب أن يصحّ عنده كون مراده ؛ وإذا غبي عنه هذا السرّ لخصمه يدحضه ويفلجه فى بطلان ما يدّعيه . فلو أن قائلاً قال : قد قبلتُ قولك فى كل ما تدعيه من الكلام فى أولية الأشياء وواحدية ذاتها فى الأصل وتغايُرها بعد ذلك من أجل التركيب فما حُجّتك بعدُ فى قلبه الفضة ذهباً والنحاس فِضّة وغير ذلك من الأجساد السخيفة عند أهل العلم إلى هذين الجسدين الكريمين عندهم — فكيف لا يقلب الذهب والفضة إلى الأجساد السخيفة ؟ وهل الذهب والفضة إلّا من الطبائع المركبة ، فكيف شاكلهما القريب من البسيط ؟ — لكان قد ألزمه الحجة وأبطل عليه الرأى إن لم يدفعه عن نفسه ورأيه بما قد أنبأنا به الفيلسوف فى هذا القول . وسأتولى جواب هذا الخصم ، إذ فيه الكشف عن قول الفيلسوف وهو أنى أقول : إنّا لم نَدَّعِ[1] فى العمل مشاكلةً بينه وبين الذهب والفضة ولا مضادّةً ، إذ الشيء إنما هو شكل البسيط ؛ وإنما عمله قلبُ الأشياء عن ماهيتها . فلو ألقيته على الفضة أو على الذهب أو سائر الأجساد ، ما كان يحيل الجسد إلى جسدٍ غيره ، بل كان يميّله إلى طبعه . بلىٰ ! إذا ألقى الجسد الملقى عليه الإكسير على جسدٍ آخر قلبه إلى جنسه . والمثال لذلك أن يلقى بعض العمل على الفضة فلا يغيّره عن ماهيته دون أن تحدث فيه قوة فتقوى على قلب الشيء ، إذ ليس هو — أعنى به العمل — بينه وبين سائر الأجساد من المشاكلة ما ليس له مع الآخر . فإذا ألقيت هذه الفضّة المعمولة على سائر الأجساد اقلبها فضة إذ قد صارت إكسيراً ثانياً[2] مشاكلاً لجوهرية الفضة . وكذلك إن ألقيته — أعنى العمل على النحاس — صار هذا النحاس قالباً لسائر الأجساد إلى جوهرية النحاس . ولذلك قال الفيلسوف وأمر أن يكون ما يشغل به العمل عن الذهاب الشيء الذى دبّر منه العمل ، فإنه لقرب عهد العمل بمثل تركيبه وشكله يحيله بكليته حتى يقيمه كهيئته . فأما أن يكون ما يشغله به عن الذهاب ما لا يجانسه فإنه لا يقوى على كل الاستحالة والقلب فيه ، فيصير ذلك الشيء إكسيراً لنفسه : إن كان نحاساً كان الشيء الذى يقلب الذهب والفضة وسائر الأجساد نحاساً ؛ وإن كان فضة كان

(١) ص : تدعى .

(١) ثانى

الشيء الذى يقلب الأجساد فضة — وكذلك سائر الأجساد هذا سبيلها . وذلك أن الشيء — أعنى به العمل — إذا داخل الجسد الذى يخالفه فى البدء أحدث فيه شكله الذى هو قلب الأشياء ولم يقدر على نهاية استحالته ؛ فيكون حينئذ الجسد الذى قد خالط العمل قد حوىٰ مع القـوة على الاستحالة والقلب إلى طبعه فى أوان جسدانيته . فهو يقلب الأشياء بالقوة التى ألبسته إيّاه العمل ، ويكون قلبه إيّاه [٣٥ ب] إلى ذاته لما قد بقى فيه من قوة الطبع الجسدانى .

وقول الفيلسوف : إن من الناس من عمل وفرغ وحزم المراد — فإن ذلك إنما أتى من جملة هذا الفعل . وذلك أن الذى قد فرغ من العمل إذا ألقاه على بعض الأجساد فلم يظهر له فيه ما يريده وجهل أن الواجب إلقاؤه على الجسد الذى يريد أن يتولّد له مثله ، ثم يلقيه بعد ذلك على سائر الأجساد — فقد يحسُّ عند الفراغ من العمل نيل غرضه .

قال أفلاطون : واجعل ما تلقيه من العمل القليل على الـكثير حتى لا يبلغ به إلاّ حدَّ الإكسيرية لنفسه دون ما سواه .

قال أحمد : إنّك إن ألقيت الـكثير من العمل على القليل من الجسد فربما غلب العمل بكثرته على الجسد فنقله من حدّ الإكسيرية لجوهره إلى شكله فى كل الجهات ، فيصير بالمحل الذى لا يكون بينه و بين الأجساد مشاكلة فلا يولد له حينئذ جنسه .

قال أفلاطون : وما فاتك بالرأى يوشك أن لا يفوتك بالامتحان .

قال أحمد : من لم يؤدّه[(١)] الرأى إلى مراده والوقوف على ما يقصد إليه فإن الامتحان يردّه إلى ذلك .

قال أفلاطون : واعلم أنّك قد نِلْتَ الأمرَ العظيم بما ولدت ، لأنه على السبيل الذى رتبنا مُقَوٍّ لـكل شيء ومولّد له .

قال أحمد : عظّم الفيلسوفُ هذا الأمرَ وفخّمه ؛ وليس تعظيمه إيّاه لما يدرك به من

---

(١) س : يؤدبه .

متاع الدنيا فى تولّد هذين الجسدين — أعنى بهما الذهب والفضّة — بل لما قد أدرك من العمل الموازى لعمل العلويين ثم ما يقدر به من تولد الأعضاء الساقطة فى الحيوان و إصلاح الحواسّ الفاسدة والأعضاء ، إذ هو إذا جمع بينه و بين شىء منَ الأعضاء أو أحد الحواسّ فإنه حينئذ يولد فى أى عضوٍ ترِيد ، إذا دبّرته بالتدبير الذى قد مثّله لك الفيلسوف .

قال أفلاطون : و إنّك إن ألقيت القليل منه على الجسد الكبير فإنه حينئذ يصير فى مدّةٍ من الزمان ، ذروراً أنت مستغنٍ عن ضبطه .

قال أحمد : إن ألقيت شيئاً من العمل على جسدٍ من الأجساد وكان القليل على الكثير فإنه إذا استمكن مته يقلب الجسد دروراً ، لونه لون الجسد الذى ألقيته عليه . وهذا الذرور إكسير يقلب جنسه . ولقد رأيتُ ذروراً يقلب الفضة ذهباً أوضح عندى أنه ليس من عمل أهل الزمان ، بل شىء بقى من عمل تلامذة أفلاطون . ور بما وقع القليل منه فى يد بعض المخادعين فيعرضه على من يريد أن يستفزه و يعلمه أن ذلك من عمله حتى يصل منه إلى ما يريد .

قال أفلاطون : وقد مثلت لك ما يستغنى به ذو الرأى ، ولا ينتفع بأضعافه الخلو منه .

قال أحمد : إن فى دون ما أخرجه الفيلسوف فى هذه الكتب ما يكتفى به[1] مَنْ كان له فى الفلسفة أدنى حظٍّ . ولو أطال الكلام مدّة أيامه وكرر القول وبذل المجهود منه فى إفهامه ذلك الخلو من الرأى ما قدر عليه ، إذ من المستحيل قبول الشكل إلا شكله .

قال أفلاطون : وهو الحيلة فى تولد الرأى فى الخلو منه — إلى أن قال : إذ من شأنه أن يقوى شكله .

قال أحمد : إن الرأى الصواب من جنس البسيط والعمل يولده فى الإنسان و يقوّيه فيه ، وهو مقوٍ للروح إذا دبّر كالإكسير . فأمّا ما قبل ذلك فهو كما قدمت جاذبٌ .

قال أفلاطون : واليواقيت والجواهر فتدبيرٌ [٣٦] بطىء — إلى أن قال : فاللحمانى سبيلها سبيل الحيوان .

(١) ص : بها .

قال أحمد : إن الفيلسوف قد تكلم فى هـذا الـكتاب فى أنواع الجواهر واليواقيت . إلاّ أنى حذفت ذلك من هذا الـكتاب وأخرجته فى كتابه فى الجواهر ، لعلمى أنّ مَنْ أدرك عمل الأجساد ونفذ تدبيره فيها ، فإنه لا يخفى عليه الاحتيال فى الجواهر ؛ وقوله : « اللحمانى » إنما يعنى به الجوهر اللحمانى الذى هو اللؤلؤ ، ويذكر أنه يجب أن يحتال فى توليدها كما يُحتال فى توليد الحيوان ، إذ هو من جنسه .

قال أفلاطون : واعلم أن التفاوت إذا رددته إلى ما هو أشدّ تساوياً منه فإنه يكون له الثقل الـكثير .

قال أحمد : إن الذهب والفضة أشدّ تساوياً من سائر الأجساد ، وهى أقلّ عكراً . فإذا ألقيت أكسير الذهب والفضة على سائر الأجساد فإنما يقلب الصافى ويرد أكثرها ثقلاً كهيئة الرماد .

قال أفلاطون : ومَنْ علم غرضنا فى المقصود وسار بسيرته فقد أدرك واستغنى .

قال أحمد : أجَلْ ! مَنْ علم ذلك فقد أدرك واستغنى عنه . وكان الشيخ أفلاطون فى سيرته ، إذ هو عند ذلك طالب للتخلص .

قال أفلاطون : ومَنْ عَلِم عَلِم أن بعض قولنا من مصائد الطبيعة .

قال أحمد : لولا أن الفيلسوف غطّى هـذا القول — فلا يسعنى أن أخالف مذهبه وسيرته — لـكنت أكشف من ذلك ما يقمع الطبيعة وينافرها . إلا أن الفيلسوف[1] لخوفه من هرب الطبيعة احتال فيها بحِيَل الحـكماء ، وسار فى مجاذبتها بسيرة الرُّحماء .

قال أفلاطون : فهو مصباح الحـكيم يسير به كالنور الساطع . وأما أبناء الطبيعة فيخبطون فى بيداء مظلمة لا يتبيّن لهم المصباح وقد خلوا منه .

---

(١) س : نجوفه .

قال أحمد : سبيل هذا القول ما تقدم من القول الذى يجب أن أتبع فيه أثر الفيلسوف . وهو آخر كلام الفيلسوف فى هذه الكتب .

* * *

ويعلم واهبُ الحياة الأبدية أن غرضى كان فى تفسيرى كلام الفيلسوف فى هذه الكتب غرضَ الفيلسوف فيه . وقد تجاوزت الكثير من كلامه صفحاً للاستغناء عنه بما أخرجتُ . وكل رأى تكلم به الفيلسوف فى أحد كتبه ثم أعاده فى الآخر — احتياطاً منه للطالب — فإنى حذفته اجتناباً من الإطالة الداعية إلى الغلط ، ولم < يكن > ذلك إلا بمقدارٍ من الكشف كان مَنْ فَهِمه مستحقاً لإدراكه ؛ ولولا قلة ثقتنا بالزمان وأهله لأخرجنا الأعمال التى نقلت بأهون السعى للأجساد ، فيتوفر[1] منها حظ الطالب . لكنه لما مال أهلُ الزمان إلى الطبيعة وما يُوفِّر عليهم ما يليهم[2] وحادوا عن طلب السرور الأبدى والفرح التام — لم يسعنا إعانتهم على ذلك .

وأنا أسأل الله المدبّر للكلّ أن يجعل ثوابى فى إخراجى ذلك مخرجاً[3] يضمنه الفيلسوف فى العاقبة لمن كان مدة أيام حياته قائماً على العدل .

][تم الرابوع الرابع من أرابيع أفلاطون . وتم به الكتاب . والحمد لله وحده][

(١) ص . ويتوفر .
(٢) ص : ما يلهم .
(٣) ص : مخرجه .

مُلحق

[١٤٧] مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادى

فى أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس فى كسْر دليلٍ غير صحيح على مطلوب من المطالب دليلٌ على بطلان المطلوب ولا على صحته . فإذا تبيّن أن الدليل الذى يستدلُّ به المتكلمون على حدث الأجسام غير صحيح لم يلزم من ذلك أن تكون الأجسام قديمة ولا أنّها مُحْدَثة . والدليل الذى يستدلّون به يجرى هذا المجرى :

قالوا : الجسم لا ينفكُّ من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل مالا ينفكُّ من الحوادث ولم يتقدّمها فهو محدث ، فالجسم إذن مُحْدَث . هذا هو قياسهم إذا نُظِم النظم الصناعى .

وينبغى أن نبحث عن صدق مقدّمته . والطريق فى ذلك أن ننظر فى مدلول كلٍّ واحدة من الألفاظ التى يتضمّنها هذا الدليل : « فالجسم » هو الطويل العريض العميق ؛ « والحوادث » يريدون بها الأعراض ؛ وقولهم « لا ينفكُّ » يريدون أن الأعراض تلزمه ولا يوجد إلاّ بوجودها ؛ وقولهم « لا يتقدّمها » أى أنه لا يوجد خالياً منها ولا يسبق وجودُه وجودَها — فهذا ما تدلُّ عليه الألفاظ إلى المقدّمة الصغرى . — فأما قولهم « محدث » ، وهو ما تضمنته المقدمة الكبرى ، يريدون الموجود بعد عدمٍ — فهذا مدلول الألفاظ المتضمّنة لهذا القياس .

وقد ينبغى أن نبحث عن صدق مقدّمتيه فنقول : إن قول القائل إن الجسم — وهو يريد بقوله « الجسم » كلّ جسم — لا ينفكّ » من الأعراض — ويريد بالاعراض ها هنا

الحركة والسكون — مراده أن الجسم لا يخلو من تعاقُب الحركة والسكون عليـه فيكون متحركاً بعد أن كان ساكناً ، وساكناً بعد أن كان متحركاً ، فإن هذا [٤٧ ب] هو الذى ينقضه فى مطلوبه ، وهكذا فهمناه من ألفاظهم . و إذا كان مرادهم بذلك هو هذا ، كانت المقدّمة كاذبة ، فإن خصومهم لا يسلمون لهم أن كل جسم لا بُدَّ من أن تتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة ، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة ، والأرض عنـدهم غير متحركة ولم يكن ذلك بعد حركة . و بيانهم على ذلك هو أن قالوا إن تعاقب الحركة والسكون على جسمٍ من الأجسام لا يكون إلاّ بعـد أن يكون ذلك الجسم فيه قوةٌ و إمكانٌ على قبول الأضداد وخلعها . والسماء على رأيهم ليست فيها قوةٌ على خلع الحركة ووجود السكون ؛ وكذلك حالُ الأرض . فأمّا أنه ليس فى هـذه قوةٌ على قبول هذين المتضادّين فقد بُيِّنَ عنـدهم فى كتاب « السماء » وفى آخر « الكتب الطبيعية » . ومع هذا فإنه إذا تصفّحت مقدّمتهم بان كذبُها ، وذلك أن العَرَض هو الذى يكون و يبطل من غير فساد الموضوع له وهو الذى يحتاج فى وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ؛ والأعراض مفتقرة فى وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هى التى تفتقر فى وجودها إلى الأعراض . و إذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . و إنما كان يلزم ذلك[1] لو كانت الأعراض مقوِّمةً لذات الجسم كالحيوان المقوّم[2] لذات الإنسان والنطق المقوِّمْ له : فإن هذين إذا ارتفعا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، و إذا وُجِدا وُجِد بوجودهما الإنسانُ . فلو كانت الأعراض مقوِّمةً لذات الجسم ومأخوذةً فى معناه لقـد كان للقول — بأنه إذا كانت مُحْدثة لَزِم أن يكون الجسمُ مُحْدَثاً — مساغٌ . فأما والأعراض ليس لهـا مدخلٌ فى وجَود الجسم ، فلا يلزم[3] أن يكون إذا كانت الأعراض بحالٍ ما أن يكون الجسمُ بتلك الحال .

وأيضاً فإنه لو سلِّمَ لهم أن الجسم لا ينفكُّ من الأعراض وسلِّمَ لهم أن كل واحدٍ من

(١) ص : إن لو (!)
(٢) ص : والمقوم .
(٣) ص : ما لا يلزم (!)

الأعراض المتعاقبة عليه مُحْـدَث ، لم يلزم أن يكون الجسم مُحْدَثاً لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائماً باللزوم من غير إخلال فلا يكون مُحْـدَثاً ، وإن كان كل واحدٍ من تلك الأعراض من حيث هو متشخّصٌ محدث لأنه قد يجوز أن تحلّه هـذه الحركة فتبطل عنه ، ويحلّه السكون فيبطل عنه ، وتحلّه حركةٌ أخرى فيبطل السكون ، وهكذا دائماً بلا انقطاعٍ فيكون التكرير عليه أبداً ، فلا يكون مُنْفَـكّاً من الأعراض الحادثة وهو غير محدث ، بل يلزم ما راموا إلزامه بأن يُبَيِّنُوا بأن التكرير ينقطع وأنه ينتهى إلى حركةٍ لا حركة قبلها ، أو إلى سكونٍ لا سكون قبله . فإن دلّوا على وجود حركة لا حركة قبلها وسكون لا سكون قبله [١٤٨ ا] ودلّوا على أن الجسم لا يتعرَّى من هذين ولا يمكن أن يكون موجـوداً من دونهما ، لأنّ ذاته موجبةٌ لذلك — لَزِم لعمرى ما يلزمونه من حدوثه .

وأيضاً : فإن الأعراض إنما هى عارضةٌ لأمرٍ من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى اسمها أنّها عارضة لشىء وطارئةٌ عليه . فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشىء الذى تعرض له وتطرأ عليه مُتَقَدّماً عليها . والأعراض إنّما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجودٌ من دونه . فمقارنةُ الأعراض له دليلٌ على تقدُّمه عليها لا حدوثه . ودليلُهم هذا إلى أن يكون دليلاً على تقدُّم الجسم أولىٰ من أن يكون دليلاً على حدوثه ، إذ كان حُكْمُه مخالفاً لحكم الحوادث وهى الأعراض . وقد تبيّن ذلك بقياسٍ(١) هو هذا :

كل مُحْدَث موجودٌ فى شىء وعارضٌ لشىء — على رأيهم

و الجسم ليس بعَرَضٍ

فالجسم إذن ليس بمحدث

وزعم قومٌ من المتكلمين أنه لا دليل يدلّ على حدث الأجسام إلّا دليلهم هـذا وهو أن(٢) :

الجسم لا ينفكّ من الأعراض ولا يتقدّمها

---

(١) هذا قياس من الضرب الثانى فى الشكل الثانى : Camestres .

(٢) قياس من الضرب الأول فى الشكل الأول : Barbara .

وكلُّ ما لا ينفكُّ من الأعراض ولا يتقدَّمها فهو محدث

فالجسم إذن محدث .

فإن رام إنسانٌ إبطال هذا الدليل فقد قال بقِدَم الأجسام ، إذ كان الجسمُ لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ؛ و بطل الدليل على حدثه ؛ فقد لَزِم قِدَمُه . وهذا القول منهم باطِلٌ وهو قولُ من لا يعرف طرق البيانات والبرهان ، لأن الأشياء الطبيعية والمطالب فيها ليس يَقوم على صحّة مطلوبٍ منها قياسٌ واحدٌ فقط ، وذلك أنه قد يبين الشيء من الأشياء الذاتية له وهى المأخوذة فى حدّه ، أعنى الأجناس والفصول ؛ وقد يبين من الخواصّ اللازمة له ؛ و يبين أيضاً من الأعراض ؛ و يبين من الأفعال ، ومن الشهادات الخارجة عنه . فليس يجوز أن نقصر البائن(١) على مطلوب من المطالب — على قياسٍ واحدٍ . و إذا كان هذا هكذا ، لم يلزم أن يكون الجسمُ قديماً على ما ظنّوه .

وما أورده يحيى النحوى أولى بالقبول ، وهو أنه قال :

كل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناهٍ .

وكل جسم متناه فقوّته متناهية ؛ فالعالم إذن قوّته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدىّ .

وهذا الدليل أولىٰ بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذٌ من أشياء ذاتيةٍ ، ودليلهم مأخوذٌ من الأعراض .

وقد استدل يحيى بعدَّة أدلّة على حدث العالم . ولو نظروا فيها لعَدَلوا عن دليلهم هذا الفاسدِ إلى تلك الأدلّة .

و يجب أن تعلم أن المُحْدَث اسمٌ مشترك يقع على ما وجوده فى زمان ، مثل نبات هذه الشجرة وتكوُّن هذا الجنين : فإن كل واحدٍ من هذين إنما يتم وجوده فى زمانٍ ما معين(٢) ؛ [٤٨ ب] فإن الأشياء الطبيعية المتكوّنة بالطبع توجد فى زمانٍ وتتكوّن أوّلاً فأوّل وتبدأ من مبدأ وتنتهى إلى غايةٍ هى كما لها فى زمانٍ معين .

(١) البائن : الدليل .

(٢) ص : وما عمله (!) .

ويقال « محدث » أيضاً لما يقع فى غير زمانٍ ، مثل إدراك البصر المبصرات و إدراك العقل المعقولات والحسّ المحسوسات ، فإن هذه تقع فى غير زمانٍ .

ويقال أيضاً « محدث » لما له علّةٌ لا يوجد من دونها وهو مساوق لها فى الزمان لا يتقدمَ أحدهما الآخرفيه مثل ضوء النهار[1] للشمس ، ودخول المصباح البيت المظلم ، والجاذب والمجذوب : فإن هذه لا تتقدم العللُ المعلولاتِ فيها بالزمان ، بل تتقدّمها بالطبع والمرتبة والشرف . فأرسطو يقول إن العالم مُحْدَث على هذا الضرب من البحث وهو أن له علّةً أوجدته وهو البارى تعالى ، لم يتقدم أحدُهما الآخرَ فى الزمان ، بل أوجده دفعةً من غير تكوينٍ طبيعىّ : فإن البارى تعالى لما كانت قوّته غير متناهية لم يَحْتَجْ فى أفعاله إلى أن يكوّنها ويتمّمها فى زمانٍ ، بل أوجدها دفعةً فى غير زمانٍ ، وهو الذى يقال إنه « قال فكان » و « أَمَرَ فخَلَقَ » . فإنه لما كان الزمان إنما هو عدد حركة الفلك بالمتقدّم والمتأخّر ، وجب أن يكون الزمان منحطّاً عن الفلك وموجوداً بعد وجوده . فإذا كان هذا هكذا لم يَسُغْ أن يُقال إن البارى متقدّم على العالم بالزمان ، بل متقدّم عليه بالطبع وبالشرف والمرتبة . وهكذا يقول أبرقلس : فإنه قال : إنّا إذا قُلْنا فى العالم إنه أزلىٌّ وقلنا فى البارى — جل وعزّ — إنه أزلىٌّ لم نقصد بذلك إلى معنى واحدٍ . لأنّا إذا قُلْنا فى البارى — تقدست أسماؤه — نريد به معنى الدهر ، و إذا قُلْنا فى العالم إنه أزلىٌّ أردنا به معنى الزمان : فإنّ الذى يليق بالمتكون هو[2] الزمان ، والذى يليق بالموجودِ هو الدهر . فمعنى الأزلية فى البارى تعالى هو الدهر ، ومعنى الأزليّة فى العالم هو الزمان .

فهذا رأى أرسطو فى ذلك . والله ولىُّ التوفيق ، وهو حسبنا وعليه توكّلنا وبه ثِقَتُنا ، وله الحمد على جميع نعمه . وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله الطيبين الطاهرين ، وسلامه .

تمّت المقالة

---

(١) س : النهى (!) (٢) س : هذا .

من كتاب « فى ما بعد الطبيعة »

لعبد اللطيف يوسف البغدادى

مخطوط رقم ١١٧ حكمة تيمور بدار الكتب المصرية بالقاهرة

[١٤٠] الفصل العشرون

قال الحكيم فى كتاب « إيضاح الخير » :

كل علّة كلية أولىٰ فهى أكثر فيضاً على معلولها من العلّة الكلية الثانية . و إذ فرضنه العلّة الثانية رفعَتْ قوّتها عن الشىء لم يلزم أن ترفع العلّةُ الأولى قوّتها عنه ، لأن العلّة الأولى تفعل فى معلول العلّة الثانية قبل أن تفعل فيه العلّة الثانية . فإذا فعلت العلّة الثانية التى تلى المعلول لم يستغن فعلُها عن العلّة الأولى التى فوقها ، و إذا فارقت الثانية معلولها لم تفارقه الأولى لأنّها علّة لعلّته وهى أشدُّ علّةً للشىء من علّته القريبة التى تليه . تمثل ذلك بالآنية والحىّ والإنسان : فإذا ارتفع الإنسان بقى الحىّ ، و إذا ارتفع الحىُّ بقيت الآنيّة ، و إذا ارتفعت الآنيّة ارتفع الحىّ والإنسان . فالعلّة البعيدة أكثر إحاطة وأشدُّ علّة للشىء من علّته القريبة كما أوضحنا .

والعلّة الأولى المطلقة هى فوق الزمان وفوق الدهر وهى علّة الدهر . وأما العلّة الثانية ، هى العقل ، فهو مع الدهر وفوق الزمان . والجرم السماوى الأوّل مع الزمان من وجه ، وعلّة له من وجه ، وحينئذ يكون مع الدهر . والكائنات التى وجودها بحركة هى تالية[1] الزمان ، والتى وجودها بغير حركة هى مع الزمان لا فيه . ولما كانت النفس معلولة من العلّة الأولى بتوسط العقل صار لها ثلاث قوى وثلاثة[2] أفاعيل بحسب تلك القوى ، قوة إلٰهية[3] ،

(١) س : هيتان الزمان .
(٢) س : ثلاث .
(٣) س : الإلهية .

يصدر عنها فعلٌ إلهى به تدبر الطبيعة ، وقوة عقلية يصدر عنها [١٤١] فعلٌ عقلى وهو علم الأشياء ، وقوة ذاتية نفسانية يصدر عنها فعلٌ نفسانى يحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية . والعلّة الأولى أعلى من الصفة ، لأنّها فوق كل علّة . و إنما توصف بالعلل الثوانى التى استنارت منها ، لأن العلة الأولى تنير كل علّة ومعلول وهى لا تستنير من نورٍ آخر لأنها هى النور المحْض الذى ليس فوقه نورٌ . فلذلك صار الأول وحده يفوت الصفة لأنه ليس فوقه علّة يعرف بها ، وكل شىء إنما يوصف و يعرف من تلقاء علّته ، فما ليس له علّة ولا هو معلول لشىء أصلا لم يعلم بعلّة أولى ، ولا يوصف لأنه أعلى من الصفة . ولا يبلغ المنطق صفته لأن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحسّ .

والعلّة الأولى فوق الأشياء كلها وعلّة لها ، فلذلك لا تقع تحت واحدٍ من هذه . ولما كان العقْل مع الدهر وفوق الزمان لم يقبل التجزئة ، لان كلّ مايتجزأ فإنما يتجزأ فى العِظَم أو فى العددِ أو فى الحركة . وكل هذه التجزئات تحت الزمان ، والدليل على أنه لا يقبل التجزئة رجوعه على ذاته وهو صورة لا ينقص عنها شىء ، وجوهره وفعله واحد . و إنما يقال إنه كثير من قِبَل كثرة المِنَح الواصلة إليه من العلّة الأولى ؛ وهو إن تكثر بهذا النوع فإنه لما كان تلو الواحد كان واحداً . والوحدانية أولىٰ به ، لأنه أول مُبْدَع من العلة الأولى .

والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم المِنَح التى تأتيه من فوق ، ويعلم الأشياء التى هو علّتها ، فيعلم علّته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقليةً كانت الأشياء أو حسّية — فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء ، فيدرك المنح الأولى عقلية ، و يدرك الأشياء الجسمانية عقلية أيضاً .

والعقل إنما ثباته وقوامه بالخير المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشدُّ وحدانية من جميع الأشياء التى تليه لأنه علّة لها ومدبّرها وممسكها بالقوة الأولى التى فيه . فالعقل يدبّر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبّر الأشياء التى تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، والعلّة الأولى تحيط بالعقل ، وعلمها فوق علم العقل ، والقوة الأولىٰ فوق كل قوة . والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ؛

وأمّا العلة الأولى فليس لها حلية لأنّها أنّها[1] فقط . فإن قيل لا بُدّ لها من حِلْية ، قلنا : حليتها لا نهاية لها ، وحقيقتها أنها الخير المحض المفيض على العالم جميع الخيرات وعلى سائر الموجودات بتوسُّط العقل . والعقول كلها مملوءة صوراً . لكن العقول الأُوَل يكون فيها هذه الصور بنوعٍ كُلّى متحد . ويكون [١٤٢] فى العقول الثوانى بنوعٍ متجزّئ . فالعقول الأُوَل أشدُّ روحانية ووحدانية وأقلُّ تكثُّراً لقربها من الواحد المحض : فلذلك صارت العقول الثوانى تلقى أبصارها على الصور الكلية التى فى العقول الأول الكلية فتجزّئها وتفرّقها ، لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصدقها إلاّ بالنوع الذى تقوى على نيلها أعنى بالتفريق والتجزئة ، وكذلك كل شيء إنما يقوى على نيل ما فوقه بالنوع الذى يليق به ويمكن فى حقّه لا بالنوع الذى عليه الشيء المنال . والأوائل كلها بعضها فى فى بعضٍ بالنوع الذى يليق أن يكون أحدها فى الآخر . فالمعلول فى العلّة بنوع العلّة ، والعلّة فى المعلول بنوع المعلول : فإن الحسّ فى النفس بنوعٍ نفسانى ، والنفس فى العقل بنوعٍ عقلى ، والعقل فى النفس بنوعٍ نفسانى ، والنفس فى الحسّ بنوعٍ حسّى .

العقل إذا عقل ذاته عقل أنها علّة للمعلول الذى دونه ، فعَقَل إذن جميعَ ما دونه بأمرٍ كُلّى . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثالٌ لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علمٌ لها . وإنما صارت كذلك لأنها بساطٌ بين الأشياء العقلية التى لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية التى تتحرك ؛ فلهذا صارت علّةً للأجرام ومعلولة من العقل . فالأشياء الجرمية المتحركة هى فى النفس بنوعٍ نفسانى روحانى وحدانى ، والأشياء العقلية المتوحّدة الساكنة هى فى النفس بنوع تكثّر وحركة .

كل عالم يعلم ذاته فهو راجعٌ إلى ذاته رجوعاً تاما ، لأن العلم فعلٌ ما . فإذا علم العالِمُ ذاته فقد رَجَع بفعله إلى ذاته ، فإن علم العالم لذاته يكون منه وإليه : يكون منه بأنه عالم ، وإليه بأنه معلوم . وإنما نعنى برجوع الجوهر إلى ذاته لأنه قائمٌ بنفسه ثابت لا يحتاج فى قيامه بنفسه إلى شيء آخر غيره يقيمه ، لأنه جوهرٌ بسيط مكتف بنفسه .

ولا نقول إن العلّة الأولى لها قوة غير متناهية . وإنما هذه صفة العلّة الأولى . فأما العلة

---

(١) = τὸ ὄν = الوجود ، أى لأنها محض وجود .

الأولى فهى بعينها القوة التى لا نهاية لها . وكذلك لا نقول إن لها حياةً وعلماً ، بل هى الحياة وهى العلم وهى الخير المحض وهى النور الأَضْوى .

وأما الهوية الثانية المُبْدَعة فإنها غير متناهية . وكل قوة وحدانية فهى أكثر لا نهائية من القوة المتكثرة ، لأنّ اللانهاية الأولى ، وهى العقل ، قريبة من الواحد المحض . فإن القوة إذا أخذت بتكثيرٍ أخذت وحدانيتُها تهلك . فإذا هلكت فقدت اللانهاية . وإنما فقدت اللانهاية من أجل تجزيئها . والأشياء كلها ذوات هويات من أجل الهوية الأولى . والأشياء الحيّة كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذواتُ علمٍ من أجل العقل الأوّل . والهويّة الأولى ساكنة ، وهى علّة العقل وتعطى الأشياء كلّها [١٤٣] هوياتها ولكن بنوع إبداع . فأما الحياة الأولى فإنما تعطى ما تحتها الحياة لا بنوع إبداعٍ بل بنوعِ صورة . وكذا العقل يعطى ما تحته العلم بنوع صورة لا بنوع إبداعٍ ، لأن الإبداع إنما هو للعلّة الأولى وحدها .

والعلّة الأولى تدبّر الأشياء المبدعة من غير أن تختلط بها . وذلك أن التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شىء ولا يوهنها . والخير المحض يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً . إلاّ أن كل واحدٍ من الأشياء يقبل من ذلك الفيض على نحو قوّته وآنيته . وكل فاعلٍ يفعل بآنيته فقط ، فليسْ بينه وبين مفعوله وصلة ولا شىء آخر متوسط مثل آلة أو صفة زائدة . < فإن > كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول بصفةٍ زائدة على الآنية كان الفاعل مبايناً لفعله ، ولا يدبّر مفعوله تدبيراً مستقصى . فإذا لم يكن بين الفاعل وفعله وصلة ، فذلك الفاعل فاعلٌ حق ومدبّرٌ حق ، يفعل الأشياء بغاية الإحكام والاتقان ، ويدبّر الأشياء تدبيراً لا اختلاف فيه ولا اعوجاج يعتريه .

* * *

العقل الأول فوق كل اسمٍ يسمى به وفوق التمام : فإن التمام هو المكتفى بنفسه ، ولكن لا يكتفى على إبداع شىء آخر ولا أن يفيض عنه شىء آخر ، فلذلك قلنا إنّه فوق التمام لأنه يبدع الأشياء التامّة لأنه خيرٌ لا نهاية له ولا نفاد . ويملأ العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق .

ولما كان العقل الأول مبدعاً صار يعلم الأشياء ويدبّرها بأنه إلهى ، لأنّ خاصّة العقل هى العلم ، وكماله وتمامه أن يكون عالماً . والله سبحانه يتقدم العقل بالتدبير ويدبّر الأشياء بتدبيرٍ أرفع وأعلى رتبةً من تدبير العقل لأنه هو الذى أعطى العقل التدبير . والأشياء التى لا ينالها تدبير العقل ينالها تدبير المبدأ الأوّل ، وهو موجود فى الأشياء كلها على حالٍ واحدٍ ، لكن ليست الأشياء كلها بموجودةٍ فيه على حالةٍ واحدة لأن من الأشياء ما يقبل قوة إلهية قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكثراً ، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً . ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً . وكل جوهرٍ قائم بنفسه فهو غير متكون من شىء آخر . فلذلك كانت الجواهرُ الروحانية والعقلية غير متكوّنة من شىء آخر ، لأن الكون إنما هو طريقٌ من النقصان إلى التمام ، والعقل غير محتاجٍ فى فى تصوره وتصويره إلى شىء آخر غيره ، فلذلك هو تامٌّ كاملٌ دائماً . وإنما صار هو علّة تصويره وتمامه من قِبَل نظره إلى علّته دائماً : فلذلك النظر هو تصويره وتمامه معاً . ولذلك لا يقع الكون والفساد لأنه واحدٌ مبسوطٌ غير مركب وهو متصل بعلّته اتصالاً دائماً : وإنما يقع الشىء تحت الفساد من أجل مفارقته علّته . وما دام [١٤٤] الشىء معلّقاً بعلّته الماسكة الفاضلة فإنه لا يبيد ولا يفسد . ولما كان العقل دائم النظر إلى علّته ، وكان هو علّة ذلك النظر ، كان هو علّة نفسه وكان هو العلّة والمعلول معاً : فإذن لا سبيل إلى الدثور والتغيّر عليه . وكل جوهر داثر وغير دائم فإمّا أن يكون مركباً ، وإمّا أن يكون محمولاً على شىء آخر . والعقل ليس واحداً من هذين ، فلا سبيل للتغيّر عليه . ولما كان العقل مبسوطاً قائماً بنفسه لزم أنه لا يتجزّأ . وإذا لم يتجزّأ لم يقبل الفساد . وإذا كان كذلك لم يكن إبداعه فى زمانٍ وكان أعلى من الجواهر الزمانية ، وهو أرفع من الزمان ومن الكائن فى زمانٍ .

* * *

والدوام نوعان : أحدهما دهرى ، والثانى زمانىّ . غير أن دوام الدهرى قائمٌ دائمٌ ، ودوام الزمانى متحرك . والدهرى مجتمع وأفعاله كلها معاً ليس بعضُها قبل بعض ، والزمانى سائلٌ ممتدٌّ فيه متقدّم ومتأخر . وكلية الدهرى[1] بذاته ، وكلية الزمانى بأجزائه . فالجواهر

---

(١) ص : الدهر .

منها ما هى دائمة فوق الزمان ، ومنها دائمةٌ مساوية للزمان والزمان غير فاضل عنها ، ومنها منقطعة عن الزمان والزمان يفضلها من فوقها وأسفلها وهى الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد . ولم يكن بدٌّ من متوسّط من الجواهر الدائمة التى فوق الزمان وبين الجواهر التى تحت الزمان ويكون هذا الزمانُ وُصْلةً وجامعاً بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الدنيّة لئلَّا تعدم الجواهرُ الدنيةُ فضائل الجواهر الفاضلة فتعدم كل حسن وكل خير ولا تكونَنَّ لها ولا ثبات ، بل ولا وجود . فما جوهره وفعله فى حيّز الدهر بينه وبين الشىء الذى جوهره وفعله فى حيّز الزمان موجود مشترك ، وهو الذى جوهره فى حيّز الدهر وفعله فى حيّز الزمان . واللقاح إنما يكون فى الأشياء المتشابهة فلا بُدَّ من جوهرٍ ثالث متوسّط بين ما جوهره وفعله فوق الزمان وبين ما جوهره وفعله تحت الزمان ، وهو شىء فوق الزمان وفعله تحت الزمان . ولا يمكن أن يكون شىء فعله فى حيّز الدهر وجوهره فى حيز الزمان . وإلا فإن الفعل أكرمُ من الجوهر ، وهذا محالٌ . وكل شىء واقع تحت الدهر فهو هوية فقط معاً ، وكل شىء واقع تحت الزمان بجوهره وفعله جميعاً فهو حَسَنٌ حقاً . وكل شىء واقع بجوهره تحت الدهر وبفعله تحت الزمان فذلك الجوهر هويةٌ وكونٌ معاً بوجهٍ ووجهٍ . ولأجل هذه الواسطة صار الجوهر المكوَّن الواقع تحت الزمان متعلقَ الوجود بالهويَّة المحضة التى هى علّة الدوام وعلّة الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة . ولابد من واحدٍ حقّ [١٤٥] هو الذى يفيد الوحدانيات وحدتها ولا يستفيد واحديته من غيره ، ولذلك صارت جميع الوحدانيات غيره فيها كثرة بوجهٍ ما . وأقربُ الوحدانية إليه أبعدها عن طباع الكثرة وأبسطها وأوسعها قدرة وقوةً ونفاذاً .

والواحد الحق لا يمكن أن يكون فى مرتبته غيره . وإلاّ بماذا ينفصل عنه ، وبماذا يشاركه وينفرد عنه ؟ ! ولا يمكن أن يفرض أمرٌ زائد إلاّ ويوجب التركيب والكثرة ، ويحتاجان إلى واحد حق . ولذلك نقول إن الواحد الأوّل هو واحد حق .

والواحد الثانى هو واحد فقط غير محض ، ووحدانيته مستفادة من الواحد الحق المحض . وهو الذى يفيد كلَّ واحدٍ وحدانيته ولا يستفيد وحدانيته من غيره . ولذلك يصدق قولنا عليه إنه الواحد الحقّ المحض .

* * *

(١) وأرسطو يقول إن الجميع يتقبل المبدأ الأول ويشتاقه ويتشبه به على قدر استطاعته وبحسب جبلّته وإن عالم الكون مبنيٌّ من الأضداد والتغالب بحسب قرب الأجرام السمائية وبعدها بالحركات الدورية على فلك البروج واختلاف ميل الكواكب فى العرض والطول . وهذا بعينه هو الذى يقوله أفلاطون فى المحبّة والغلبة . فالذى يعبّر عنه أرسطو بالشوق والعشق والتقبيل هو الذى يعبّر عنه أفلاطون بالمحبة . فنبدّل العبارة ونقول : إن المبدأ الأوّل محبوبٌ فقط ، وما سواه فمحبٌّ ومحبوب . فكلٌّ ما فى مرتبته فإنه يحبُّ ما فوقه ويحبُّه ما دونه . وبهذه المحبّات انحفظت قوى الأزليات والدائرات ، فإن ذوات الكون ما دام بين بسائطها ائتلاف فإن الكائن ثابتٌ باق . وذلك الائتلاف هو المحبة . فإذا ظهر بعض(٢) الأضداد على بعض فغلب الظاهرُ فَسَد المركب ؛ وهذا الذى سمّاه أفلاطونُ الغلبة . فحقاً قال إن الموجودات مركبة من المحبّة والغلبة ، وقال إن أسبابها المحبّة والغلبة : فما كان له المحبة الخاصية التى لا يشوبها الضدُّ أصلاً فهو باقٍ بجوهره دائماً ؛ وما كان له المحبّة المشوبة بالضدّ فإنه باقٍ ما دامت أجزاؤه متهادنة ليس بينها تغالُب . فإذا غلب أحد الأضداد كان الفساد . فالغلبة أبداً مفرّقة ، والمحبّة أبداً جامعة . فمحبة الأزليات محضةٌ لا يشوبها ضدٌّ ولا غلبة ، ولذلك كانت دائمة ؛ وأمّا محبّة الدائرات فإلى وقت ما . فلذلك كل ما تشوب محبته غلبة فله ضدٌّ ، وكل ما له ضدٌّ فإنه يفسد ، وكل ما لا ضد له وليس فى موضوعٍ فإنه لا يفسد . وأما أن المحبّة والغلبة جوهران قائمان أو ذاتان منفعلان فذلك مما لا يقبله عقل ولا يسوّغه قياس . وكذلك القائلون بالصور والمثل ويصفونها بأنّها جواهر قائمةٌ [١٤٦] بنفوسها دائمةٌ ساكنةٌ كلية أبديّة ، فتلك(٣) أيضاً أقوال باطلة وأوضاعٌ فاسدة . وإنما الذى يليق بالحكيم الفاضل هو أن يقول إن جميع الموجودات فى ذات البارى سبحانه موجودةٌ وجوداً مبسوطاً لا يوجب فى ذاته كثرةً ولا تعدُّداً ولا يسوغ أن يُتوهَّم ذلك توهماً .

وأول مُبْدَعٍ عنه العقلُ الأول ، وهو عالم بذاته وذاتِ مبدعه علماً روحانياً . وإذا طالع ذاته ، ففى ذاته جميع ما دونه ، فقد عَلِم ذلك أجمع علماً مبسوطاً . وكذلك حالُ النفس عند العقل

---

(١) من هنا إلى آخر الفصل ليس من صلب « الإيضاح فى الخير المحض » .

(٢) ص : بعد . (٣) ص : فذلك .

وحال الطبيعة عند النفس . وكل هذه وجودات روحانية . وكل ما هو أرفع فهو أكثر روحانية إلى أن نصل إلى المبدأ الأوّل : فهو الوحدة الحقّ والبسيط المحض — هذا من جهة العلوّ . وأما من جهة الانحطاط فكلما جاءت الوحدة تنقصت وكلما جاءت الكثرة اتسعت إلى أن تصل إلى الأجرام . وعندنا لذلك مثال : فإن الطبيب فى نفسه صورةُ الصحّة المطلقة وهى واحدة ، فإذا نظر إلى ذوات الهيولىٰ صارت الصحّات بغير نهاية ؛ والنجّار فى نفسه صورةُ النجارة وهى واحدة مفردة ، وهى فى الهيولانيات لا تحصىٰ أنواعها وأشخاصها . ولولا القوى التى فى البذور والنطف الخاصّة لما كان عنها كائنٌ مخصوص .

وهذا كله مما تعلمناه من أرسطو .

* * *

والفرق بين الدهر والزمان أن الدهر عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير ذوات الحركات . والزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة ما لها حركات . فالحياة يَعُدُّها الدهر ، والحركة يعدُّها الزمان ؛ والكل يعدُّه الدهرُ ، والأجزاء يعدُّها الزمان . والعقل يعرف الأشياء بلا زمانٍ ، والحواسُّ تدرك محسوساتها بلا زمانٍ ، لكن مع الزمان . وإذا أردت أن تعلم : هل المفعول زمانى ، فانظر إلى الفاعل . فإن كان تحت الزمان ، فمفعوله تحت الزمان ضرورةً .

والمبدأ الأول فوق الدهر وفوق الزمان ، وهو علتهما . والعقل والنفس مع الدهر ، وفعلهما فى الدهر . والأجرام السمائية فوق الزمان ومع الدهر بالجوهر ، وفعلها مع الزمان . وعالم الكون تحت الزمان . فأمّا الصور والإدراكات فوجودها مع الزمان لا فيه ، لأنّها توجد دفعةً ؛ والزمان يحوى ما كان له أجزاء ويوجد أولاً فأولاً . والزمان متصرّم والدهر ثابت .

ونقول إن النظر فى الموجودات يكون بنحوين من السلوك : أحدهما أن يسلك على قوانين كلية وعبارات عامّية من جهة ارتباط المعلولات بعللها . فإذا ارتقينا من المعلولات إلى العلل كان ذلك العلم[1] طبيعياً . وإن أخذنا ننحطُّ من العلل إلى المعلولات[2] كان ذلك

(١) ص : الرحل (ا)
(٢) ص : معلولاتك .

العلمَ ما بعد الطبيعة . وإنما يمكننا [١٤٧] أن ننحط إذا ارتقينا على مراقٍ مناسبة ذاتية . ثم إنّا إذا انحططنا فلم نجد سوى تلك المراقى ازددنا بصارة ونفاذَ معرفةٍ . وبما أشرق علينا من الضياء الأعلى انبسط نظرنا على ما دونه وأمكنّا من تأمل كلٍّ ما عداه به وصرنا نحكم على المعلولات من عللها . ومَنْ كان له فى هـذا المقام الأعلى قدم صادق واستأنس به وزال عنه الدهش والذُّعْر واعتاض عنه بالطمأنينة والأُنس ، تأمَّل تلك العوالمَ وأجزاءها واحداً واحداً ونَظَر فى الذوات مُعَرّاة من النسب والإضافات ووصف كل عالم بما فيـه وبالأليق به . — وهذا العلم يسمى الفلسفة الإلٰهية وعلم الربوبية(*) .

(*) يتلو ذلك « الفصل الحادى والعشرون فى أثولوجيا وهو علم الربوبية » ويستمر حتى منتصف ص ١٥٤ ويتلوه « الفصل الثانى والعشرون فى أثلوجيا (كذا !) أيضاً » حتى منتصف ص ١٦٢ ، ويتلوه « الفصل الثالث والعشرون فى أثولوجيا » حتى $\frac{3}{4}$ ص ١٦٩ ، ويتلوه « الفصل الرابع والعشرون فى بقية الـكلام فى أثولوجيا . قال أفلاطون فى أول كتاب طماوس إن الأمور ... » ويسـتمر حتى آخر الـكتاب . وفى آخره : « تم فى أوائل شعبان سنة ٩٣٦ » .

كلام لأبرقلس من كتابه « اسطوخوسيس الصغرى »

عن المخطوط رقم ٥٣٩ مارش فى مكتبة بودلى بأكسفورد

[٨ ب] قال أبرقلس فى كتابه المعروف بـ « سطوخوسيس[(1)] الصغرى » :

إن الخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلّة الأولى . فإذا اعتقدنا[(2)] فى هذه العلّة أنها معدن الخيرات ومعطيتها ، وأنها الخير بالحقيقة ووصفناها بذلك — فقد أصبنا الحقَّ بحسب ما يمكن فى أنفسنا تصوره وذكرناها بما قدرنا عليه من العبارة . فأمّا بحسب ما تستحقّه فإن الأولى بنا أن نقول : إن هـذا الوصف فى غاية النقصان عن استحقاقه ، وذلك مثل ما أورده أفلاطن فإنه قال إن المبدأ الأوّل ، وهو الإله الأول ، أعلى وأشرف وأشدُّ تعرُّفاً من المعقولات ومن كل جوهر ، وأنه حقٌّ قائمٌ بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة ؛ وشبّه مثاله الذى لا تدركه الأوهام ولا تحيط <به> الأوصاف بأنه <كما[(3)] تكو>ن الشمس فى [٩ ا] الأشياء المحسوسة كذلك البارى فى الأشياء المعقولة .

وقال : أولى الأشياء التى يُظنَّ أنها لائقةٌ بأوصافه هو أن يقال إنه لا يُدْرَك ولا يُعْلَم : لا الحواسُّ تدركه ، ولا العقول تحيط به . ليس فى الأسماء ما يليق به ، ولا فى الأوصاف ما ينبئ عن حقيقته . متفرّد بذاته ، متعالٍ بجوهره عن خلائقه . حقٌّ ثابتٌ . فوق كل عِلْمٍ وعالِم . وقولنا فيه إنه الخير والجود وتصييرُنا[(4)] ذلك من أسمائه فهو : أنه لما كان أشرفَ

---

(١) ص : نسكس الصغرى — وهذا التحريف نجده فى مخطوطات الفهرست لابن النديم هكذا : بسطرخوسس ، بسرخوسيس ، بسطرخرسيس ؛ وفى « تاريخ الحكماء » للقفطى فى المخطوطات كلها : بطوخرميس — والمقصود هو Στοιχείωσις φυσική أى عناصر الطبيعة فى مقابل Στοιχείωσις Θεολογική أى عناصر الإلهيات : فالأول هو الأصغر بالنسبة إلى الثانى المؤلف من ٢١٦ فصل . راجع ابن النديم ص ٢٥٢ (نشرة فلوجل) ، القفطى ص ٨٩ (نشرة لبرت) — ولكننا لم نجده فى كتاب أبرقلس هذا .

(٢) ص : اعقدنا . (٣) مطموس فى المخطوط .

(٤) ص : وبصيرتا .

الأشياء سميناه بأشرف ما وجدناه عندنا من الأسماء ، لأنّ الذى هو لائق بجوهره يقصر عنه كل وصف .

وقال : إن الله عز وجلّ قبل كل شىء ، وسبب الخيرات فى كل شىء : فإن الخيرات التى عندنا هى منه لا غير : كالضوء الذى هو فى الشمس ويضىء منه كل شىء . فلذلك يجب قبل كل شىء أن يُبَجَّلَ الذى هو سبب سائر الخيرات وسبب كل شىء فاضل ، إذ كانت الخيرات إنما حصولها لنا منه . ويجب [٩ ب] أن نعلم أن تبجيل الله يكون بشيئين : أحدهما أن يكون اعتقادنا فيه الاعتقادات الصحيحة النفيسة المصيبة ؛ والآخر أن تكون عباداتنا له موافقةً لما أمرت به الشريعة وأن نواصل ذلك مواصلةً دائمةً ونأخذ أنفسنا به . — والآراء التى يجب اعتقادها[1] فى الله ثلاثة : (الأوّلُ) أنه جواد معطى الخيرات . ولا يظُن أحد أنه سبب السيئات ؛ إذ الإله لا يكون سبباً للشرور . و (الثانى) أنه غير متغيّر ، إذ كان كل متغيّر إلى الأمر الأدون إنما يتغير لضعفه ، والإله ليس بضعيفٍ ، بل هو فى الغاية من القوة . و (الثالث) أنه عالمٌ بالأشياء على حقائقها ، علماً لا خطأ فيه .

---

(١) س : اعتقادنا .

الأشباه والنظائر بين « الخير المحض »

وبين « عناصر الثاؤلوجيا » لأبرقلس (*)

« الخير المحض » رقم الفقرة	« عناصر الثاؤلوجيا » رقم الفقر المناظرة
١	٥٦ ٥٧ ٧٠
٢	٨٧ ١٦٩ ١٩٠ ١٩١
٣	٢٠١
٤ — فقرة أولى (إلى ص ٧ س ٧)	١٣٨
٤ — فقرة ثانية (من ص ٧ س ٨ — ص٨ س ٩)	١٨٢ ١٨٣ ١٨٤
٥	١٢٣
٦	١٧١
٧	١٧٣
٨	١٢
٩	١٧٧
١٠	١٧٢ ١٧٣ ١٧٤
١١	١٠٣
١٢	١٦٧
١٣	١٩٥
١٤	٨٣ ٤٣
١٥	٩٢ ٩٣

(*) نشرة دودز ، اكسفورد سنة ١٩٢٣ **Proclus : *The Elemenis of Theology*, published with an English translation and notes by Dodds.**

« الخير المحض » رقم الفقرة	« عناصر الثاؤلوجيا » رقم الفِقَر المناظرة
١٦	٩٥
١٧	١٠٢
١٨	١١١
١٩	١٢٢
٢٠	١٢٧
٢١	١١٥
٢٢	١٣٤
٢٣	١٤٢
٢٤	٤٥
٢٥	٤٦
٢٦	٤٨
٢٧	٤٧
٢٨	٥١
٢٩	٥٥
٣٠	١٠٦
٣١	١٠٧ ١١٦

< ٦١ >

معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة فى النص العربى
لكتاب « الخير المحض » ونظائرها فى الترجمة اللاتينية

(ا)

آلة	instrumentum
إبداع	creatio
أخسّ	vilior
أرفع	altior
أشدّ علة	vehementius causa
إعادة	iterare
اعوجاج	tortuositas
أفضل	melior
أفعولة (والجمع أفاعيل)	operatio
إلهى	divinus
انبجاس	processio
أنية	esse

(ب)

بتوسط	mediante
تنبجس	procedunt
بَسْط	simplicitas
بسيط	simplex
بُعْد	dimensio

بين	manifestus
(كما) بيّنا	(sicut) ostendimus

(ت)

(الله) تبارك وتعالى	benedictus et excelsus
تدبير	regimen
ترتيب	dispositio
(بنوع) تكثير	(per modum) qui multiplicatur
تمام	complementum

(ث)

ثابتة (فى الأشياء)	stantes (in rebus)
ثبات	fixio
(الأشياء) الثوانى	(res) secundae

(ج)

الجرم الأول	corpus primum
(لا) يتجزأ	(non) dividitur
تجزئة	divisio
بجهةٍ وجهةٍ	per modum et modum
جُود	largitas
جوهر	substantia

(ح)

يحاذى	parificatur

servans	حافظ
dispositio	حال
(secundum hanc) dispositionem	(على هذه) الحال
exigente	يحتاج
sensus	حسّ
verum, verus	حق
vere	حقاً
vita	حياة
in momento	من حيّز (ف ٣٠)

(خ)

proprietas	خاصّة
vilis	خسيس
diversitas	خلاف
bonitas	الخير

(د)

destruuntur	تدثر
destructio	دثور
significatio	دليل (والدليل على ذلك . . .)
eternitas	الدهر
eternus	دهرى
durabilitas	دوام

(ذ)

essentia	ذات

(ر)

راجع (إلى ذاته)	rediens ad essentiam
رجوع	reditio
روحانى	spiritualis

(ز)

زمان	tempus

(س)

سائل (ف ٤٠)	currens
ساكنة	quiescentes
ساكن (ف ٣٠)	quietus
سفلى	inferior
(ك) سياق	mediante

(ش)

شخص	individuum
شريفة	nobilis
شوق (ف ٢٢)	desiderio

(ص)

صفة	narratio
صورة	forma
تصوير	formatio

(ظ)

adparens	ظاهر

(ع)

sciens	عالم
mirabilis	عجيب
(par modum) accidentalem	(بنوعٍ) عرضى
magnitudo	عِظَم
magnus	عظيم
intelligentia	عقل
int. superioris	عقل أول
int. secunda	عقل ثانٍ
causa	علّة
scientia divina	علم إلهى
scientia intelligibilis	علم عقلى
scientia animalis	علم النفس

(غ)

agit per ultimum decoris	(يفعل بـ) غاية (الفعل)
(in) fine	(فى) غاية
dives	غَناء (ف ٢٠)

(ف)

non superfluit ab ea	(غير) فاصل (عنه)
corruptio	فساد

bonitas	فضيلة
cogitatio	فكر
influxio	فيض

(ق)

stans per se	قائم بذاته
recipiens	قابل
receptio	قبول
propinquus	قريب
propinquitas	قُرب
virtus	القوة
virtus corporea	قوة جرمية
v. imprimens	قوة مؤثرة
in sui essentia	فى قيامه

(ك)

multitudo	كثرة
generatio	كون

(ل)

annexa	لا صقة
procul dubio	لا محالة
infinitum	لا نهاية
delectari per eam	يتلذذ بها

(م)

sejunctus	مباين
creatus	مبتَدع
simplex	مبسوط
pendentes	متعلقة
multiplicatus	متكثر
medium	متوسط
exemplaris	مثالية
adgregatur	مجتمع (ف ٢٩)
purus	محض
delatus super	محمول على (ف ٢٦)
regens	مدبِّر
compositus	مركّب
evanescens	مستحيل
dives	مستغنٍ
adquisitus	مستفاد
cognitio	معرفة
(res) intellectae	(الأشياء) المعقولة
causatus	معلول
adquirere faciens, faciens adipixi	مفيد
mensuratio	مقدار
sufficiens	مكتفٍ
conveniens	ملائم
extensus	ممتد

ممسك	retinens
منطق (ف ٥)	loquela
منطقى (ف ١٨)	rationalis
منفصل (عن الزمان)	sectus (in tempore)
منقطع (عن الزمان) (ف ٢٩)	abscise (sunt a tempore)

(ن)

تتنزل	descendunt
نَظَر (ف ٢٥)	relatio
(من أجل) نظره (ف ٢٥)	propter relationem
نظير	comparatio
نفسانى	animalis
نقصان	diminutio
نهاية	finis
نور (ف ١٥)	lumen
نور (أنوار)(ف ٩)	visus

(هـ)

هويات	entia
الهوية الأولى	ens primum
(فى الأشياء) الهوية	(in rebus) entibus
هيولية	materialis

(و)

واحدانية (= وحدانية)	unitas
وحدانى	unitus
وصلة	continuator
وهم (ف ٥)	meditatio

معجم المصطلحات العربية واليونانية واللاتينية
الواردة فى « حجج برقلس فى قدم العالم » (*)

(ا)

آفة	vitium, κακία
أبدى	perpetuum, αἰώνιος
أبداً	semper, ἀεί
أوسط	medium, μέσος

(ب)

بأَخَرة	posterius, δ'ὕστερον
بانى	aedificator, οἰκοδομοῦν
بذاته	per se, καθ'αὑτὸ
بالفعل	actu κατ'ἐνέργειαν,
بالقوة	potentia, δυνάμει

(ت)

تورع	pietas, εὐσεβεῖν

(*) العربية هى الواردة فى ترجمة اسحق المنشورة هنا ؛ واليونانية هى النص اليونانى فى نشرة رابه IOANNES Philoponus De Aeternitate Mundi Contra Proclum, edidit Hugo Rabe, Lipsiae 1899 ؛ واللاتينية هى الواردة فى ترجمة جسبر مرتشلو ، ڤينيسيا سنة ١٥٥١

Ioannis Grammatici Cognomento Philoponi libri duo de viginti adversus totidem Procli successoris rationes D: Mundi Aeternitate ad Octavum Physicorum Aristotelis librum Attinentes : Gaspare Marcello Montagnensi Philosopho Pataviano Interprete. Venetiis Apud Hieronymum Scotum 1551.

(ج)

sanans, ὑγίαζον	جالب للصحّة

(ح)

ingenitus, ἀγενητός	غير حادث
solutio, λύσοι	حل
vita, ζωῆ	حياة
animalis ipse, αὐτοζώον	الحيّ بذاته
tempus, πότε	حين

(خ)

faber, opifex δημιουργός	خالق

(د)

aeternitas, αἰών	دهر

(ز)

tempus, χρόνος	زمان

(س)

foelix, εὐδαίμων	سعيد
coelum, οὐρανὸς	سماء
deformitas, ἀκοσμία	سوء زينة
inordinatio, ἀταξία	سوء نظام

(ش)

pravus, κακός	شرير

(ض)

contrarium, ἐναντῖος	ضد

(ع)

mundus, κόσμος	عالم
privatio, στέρησις	عدم
accidens, συμβεβηκὸς	عرض
colligatio, συνέδησεν	عقد
causa, αἴτιον	علّة

(غ)

alienus, ἀλλότριος	غريب
immobile, ἀκινήτος	غير متحرك

(ف)

corruptibile, Φθειρόμενον	فاسد
incorruptibile, ἄΦθαϱατος	(غير) فاسد
corruptio, Φθορά	فساد

(ق)

una cum tempore editum, ὁμονομος	قريب
axiomata, ἀξίωμα	قضيّة

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان